

نزقة المناظر العاطف

للاستاذ الشيخ
عبد القادر بن أحمد بن مصطفى بدران الدومي ثم الدمشقي

شرح كتاب

روضة المناظر وجنت المناظر
في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل
لشيخ الإسلام موقو الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد
ابن قدامة المقدسي الدمشقي

الجزء الأول

مكتبة الهدى
رأس الخيمة

دار الحديث
بيروت

جَمِيعُ الْجُمُوعِ مَحْفُوظَةٌ

الطبعة الأولى

١٤١٢ هـ - ١٩٩١ م

دار الحديث للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - لبنان - ص.ب. ١١/٩٢٩٤

مكتبة الهدى

رأس الخيمة - الإمارات العربية المتحدة - ت: ٣٣٠٧٦

هزقة
الخياطر العاطم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله، وسلام على عباده الذين اصطفى، وبعد؛

فإنه لم يصل إلى علمنا أن كتاباً في أصول الفقه لأحد من علماء مذهب الإمام أحمد بن حنبل الشيباني رضي الله عنه انتشر بالطبع قبل يومنا هذا. وكتابُ (روضة الناظر، وجنة المناظر) الذي ألفه الإمام موفق الدين ابن قدامة المقدسي ثم الدمشقي من الكتب الجليلة في هذا العلم، وحسب مؤلفه أن يقول فيه شيخ الإسلام ابن تيمية: «ما دخل الشام بعد الأوزاعي أفقه من الشيخ الموفق»، وأن يقول فيه العلامة ابن الصلاح: «ما رأيت مثل الموفق».

ومن خير ما وفقَّ الله له الإمام ناصر السنة، محيي آثار السلف، (السلطان عبدالعزيز بن عبدالرحمن الفيصل آل سعود) حفظه الله وأحسن له المثوبة، أمره بطبع هذا الكتاب النفيس تعميماً لنفعه، مع شرحه الذي وضعه له الأستاذ العلامة المحقق الشيخ عبدالقادر بدران الدمشقي فأجاد فيه وأفاد.

وقد قُوبلت نسخة (روضة الناظر) على نسختين في دار الكتب الظاهرية بدمشق بعناية الأستاذ الشارح، إحداهما كتبت سنة ثلاث وثلاثين وسبعمائة بخط محمد بن أحمد الألواحي، والثانية فُقد تاريخها ويظهر أنها أقدم من الأولى وأوثق.

وقد بذلنا في تصحيح كلِّ من المتن وشرحه عند الطبع جهد الطاقة، ومن الله نستمدُّ العون.

ترجمة
شيخ الإسلام موفق الدين ابن قدامة
مؤلف (روضة الناظر)

«بقلم شارحها الأستاذ الشيخ عبدالقادر بدران»

أقول: لا يخفى ما لهذا الإمام من القدم الراسخ في علم الشريعة الغراء، وما أفيض عليه من الفتح الرباني الذي جعله في مصاف الأئمة المجتهدين. وقد أطال الحافظ ضياء الدين المقدسي في مناقبه. وترجمه الحافظ عبدالرحمن بن رجب في طبقاته في كراسة ذكر فيها مؤلفاته وبعض مناقبه. وإننا سنلم هنا بزبدة ما حكاه، ونتبعه بشذرة من شذرات الذهب فنقول:

هو عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة بن مقدم بن نصر بن عبد الله المقدسي ثم الدمشقي الصالحي الفقيه الزاهد الإمام شيخ الإسلام وأحد الأئمة الأعلام موفق الدين. ولد في شعبان سنة إحدى وأربعين وخمسمائة.

هذا ما ذكره ابن رجب في نسبه، ورأيت في كتاب (المورد الأنسي في ترجمة الشيخ عبدالغني النابلسي) أن نصراً هو ابن عبدالله بن حذيفة بن محمد بن يعقوب بن القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل بن يحيى بن محمد بن سالم بن عبدالله بن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فهو عمري النسب.

ثم إن المترجم قدم دشمق مع أهله وله عشر سنين، وذلك لما استولى الإفرنج على الأرض المقدسة، فقرأ القرآن وحفظ مختصر الخرقى واشتغل بالعلم، وسمع من والده ومن أبي المكارم بن هلال وأبي المعالي بن صابر وغيرهم، ورحل إلى بغداد هو وابن خاله الحافظ عبدالغني سنة إحدى

وستين وسمعا بها الكثير من هبة الله الدقاق وابن البطر وسعد الله الدجوجي والشيخ عبدالقادر الجيلاني وغيرهم، وأقام عند الشيخ عبدالقادر مدة يسيرة فقرأ عليه الخرقى، ثم توفي الشيخ فلازم الشيخ أبا الفتح بن منى فقرأ عليه المذهب والخلاف والأصول حتى برع، وأقام ببغداد نحواً من أربع سنين كما ذكره الضياء المقدسي، ثم رجع إلى دمشق، ثم أحب الرحلة إلى بغداد أيضاً فرحل إليها وأقام بها سنة وسمع بها درس ابن المنى، ثم رجع إلى دمشق واشتغل بتصنيف كتاب (المغني شرح الخرقى) فبلغ الأمل في إتمامه، وهو كتاب بليغ في المذهب تعب عليه وأجاد فيه وجمل به المذهب، وقرأه عليه جماعة، وهو في عشر مجلدات، وانتفع به طوائف، وكان متعبداً يغلب عليه الاشتغال بالعلم والفقہ.

قال سبط بن الجوزي: كان إماماً في فنون ولم يكن في زمانه بعد أخيه أبي عمر والعماد أروع ولا أزهد منه، وكان معرضاً عن الدنيا وأهلها هيناً لينا متواضعاً محباً للمساكين حسن الأخلاق جواداً سخياً، من رآه كأنما رأى بعض الصحابة وكأن النور يخرج من وجهه، كثير العبادة يقرأ كل يوم ليلة سبعاً من القرآن ولا يصلي السنة إلا في بيته.

وقال ابن النجار في ذيله لتاريخ الخطيب: كان إمام الحنابلة بالجامع وكان ثقة حجة نبيلاً غزير الفضل كامل العقل شديد الثبت دائم السكوت حسن السمات نزهاً ورعاً عابداً على قانون السلف. ثم قال: صنّف التصانيف المليحة في المذهب والخلاف، وقصده التلامذة والأصحاب، وسار ذكره في البلاد واشتهر، وكان حسن المعرفة بالحديث وله يد بالعربية.

وقال الحافظ عمر بن الحاجب في معجمه: هو إمام الأئمة ومفتي الأمة، اختصه الله تعالى بالفضل الوافر والخاطر العاطر والعلم الكامل، طنت بذكره الأمصار، وضنت بمثله الأعصار، قد أخذ بمجامع الحقائق النقلية والعقلية، فأما الحديث فهو سابق فرسانه، وأما الفقه فهو فارس ميدانه، أعرف الناس بالفتيا، وله المصنفات العزيزة، وما أظن الزمان يسمح بمثله، متواضع عند الخاصة والعامة، حسن الاعتقاد ذو أناء وحلم ووفاء،

وكان مجلسه عامراً بالفقهاء والمحدثين وأهل الخير، وصار في آخر عمره يقصده كل أحد، وكان كثير العبادة دائم التهجد لم ير مثله ولم ير هو مثل نفسه.

وقال فيه أبو شامة: كان إماماً من أئمة المسلمين وعلماً من أعلام الدين في العلم والعمل، صنّف كتباً حسناً في الفقه وغيره، عارفاً بمعاني الأخبار والآثار. سمعت عليه أشياء يعني من العلم.

وقال شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن تيمية قدس الله روحه الزكية: ما دخل الشام بعد الأوزاعي أفقه من الشيخ الموفق.

وقال الحافظ ضياء الدين المقدسي: كان الموفق إماماً في القرآن وتفسيره، إماماً في علم الحديث ومشكلاته، إماماً في الفقه بل أوجد زمانه فيه، إماماً في علم الخلاف، إماماً في الفرائض، إماماً في أصول الفقه، إماماً في النحو، إماماً في الحساب، إماماً في النجوم السيارة والمنازل.

وقال أبو بكر محمد بن معالي بن غنيمة البغدادي: ما أعرف أحداً في زماننا أدرك درجة الاجتهاد إلا الموفق.

وقال ابن الصلاح: ما رأيت مثل الموفق.

وأطال الشيخ عبدالله اليونيني في مدحه.

ثم إن الحافظ بن رجب سرد أسماء مصنفاته، ولما كان أكثرها معدوداً من الرسائل اقتصرنا هنا على ذكر المهم منها لكثرتها. فمنها: مختصر العلل للخلال، مجلد ضخيم. المغني في الفقه في عشر مجلدات. الكافي في الفقه، أربع مجلدات. المقنع في الفقه، مجلد. مختصر الهداية، مجلد. العمدة، مجلد لطيف. وكلها في الفقه.

الروضة في أصول الفقه (أقول: سلك المؤلف رضي الله عنه في هذه الكتب مسلكاً لطيفاً، فجعل العمدة للمبتدئ ولم يحيره بها بل جعلها على القول المعتمد في المذهب، وصدّر كل باب منها بحديث صحيح، ثم أورد

من المسائل ما إن تأمله العارف لوجده مفرعاً على ذلك الحديث، وما ذلك إلا ليغرس في ذهن المبتدئ محبة الحديث ويبعثه على النظر حتى لا يكون جمودياً في مبدئه. ولنفاضة هذا الكتاب شرحه الإمام المجتهد المطلق شيخ الإسلام أحمد بن تيمية. ثم ألف المقنع وأطلق في كثير من مسائله روايتين ليتعود قارئه ويتدرب على ترجيح الروايات، فيكون له مبدأ ميل إلى الدليل. ثم تلاه بالكافي وهو أوسع منه فذكر من الأدلة ما يؤهل الطالب على العمل بالدليل، ثم ألف المغني وذكر فيه المذاهب والأدلة مما لو تأمله مطالعه وكان فيه أهلية للاجتهاد لعلم كيف تكون طرقه. ثم لخص فن الأصول في كتابه (الروضة) ليكون الناظر والمناظر على بصيرة من أمره. فله در هذا الرجل ما أوسع نظره وأشد نصيحته للإسلام والمسلمين).

قال عز الدين بن عبد السلام: ما رأيت في كتب الإسلام في العلم مثل المحلّي والمجلّي لابن حزم، وكتاب المغني لابن قدامة. وقال: لم تطب نفسي بالإفتاء حتى صارت عندي نسخة من المغني.

وقال الفقيه الأديب اللغوي يحيى بن يوسف الصرصري المشهور أثناء قصيدة يمدح بها الإمام أحمد وأصحابه:

وفي عصرنا كان الموفق حجة	على فقهه ثبت الأصول معولي
كفى الخلق بالكافي وأقنع طالباً	بمقنع فقهه عن كتاب مطول
وأغنى بمغني الفقه من كان باحثاً	وعمدته من يعتمدها يحصّل
وروضته ذات الأصول كروضة	أماست بها الأذهان أنفاسُ شمال
تدل على المنطوق أوفى دلالة	وتحمل في المفهوم أحسن محمل

أخذ العلم عن المترجم خلق كثير وانتفع به وبمؤلفاته الناس. وله شعر كثير كله في الوعظ أورد بعضه ابن رجب، وكذا أوردته قصيدة طويلة في مدحه، وذكر كثيراً من اختياراته.

ونقل أبو الفلاح عبدالحى بن العماد في كتابه شذرات الذهب عن الضياء المقدسي قال: كان الموفق تام القامة أبيض، مشرق الوجه أدعج

العينين، كأن النور يخرج من وجهه لحسنه، واسع الجبين طويل اللحية
قائم الأنف مقرون الحاجبين، لطيف البدن نحيف الجسم.

وقال سبط ابن الجوزي في تاريخه: كان للموفق أولاد محمد ويحيى
وعيسى ماتوا كلهم في حياته، وله بنات. ولم يعقب من أولاد الموفق إلا
عيسى خلف ولدًا من الصالحين ثم ماتا وانقطع عقبه.

توفي يوم عيد الفطر سنة عشرين وستمائة ودفن بسفح قاسيون في
صالحية دمشق فوق جامع الحنابلة إلى الشمال رحمه الله تعالى.

مقدمة الشارح
الشيخ عبدالقادر بن مصطفى بدران الدومي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اللهم، يا نور السموات والأرض نور عقولنا بنور شرعك الأقدس .
سبحانك اللهم يا من أرسلت رسلك بالحق وأنزلت عليهم الكتاب والميزان
ليقوم الناس بالقسط، وأعطيت أتباعهم فهماً في كتبك عرفوا به ما انطوت
عليه من الأسرار، فالحقوا الفروع بالأصول، وجمعت جميع ما في كتبك
المنزلة في كتاب أنزلته على صفوة عبادك وخالصة أحبابك محمد المختار،
وآتيته مثله معه هدى للناس وبيّنات من الهدى والفرقان، وأنعمت على
علماء أمته بأن لهم ذلك الإرث المحمدي والمقام السامي الأحمدي،
وتفضلت عليهم بأنهم الأبدال كلما اشتاق واحد منهم إلى لقائك أبدلت
مكانه من يقوم بما عهد إليه، ويعطي من يستحق ذلك الإرث نصيبه، فهم
وإن كانوا أفراداً لا يخلو منهم مكان ولا يتلهف إلى الملتقي بهم زمان .
يردون حوض الشريعة الغراء، فينالون من شرابها المستصفي، ويتنزهون في
روضتها فيقتطفون من قطفها الدانية منتهى السؤل، وبها يجدون الكفاية
والعدة والمعتمد، ويوضحون واضح الأدلة للانتصار، فيقتطفون أبداع
الحاصل والمحصول بأفهام موهوبة من الوهّاب، وفتح مفاض من الجواد
الفتاح فياض لا شريك له في الذات والصفات، ويا من لا يدرك كنه حقيقته
تأويل متأول، ولا محال متفلسف متحمل، صلّ على نبيك وخير خلقك
محمد ﷺ هادي الخلق ومنقذهم من الضلال، وعلى آله وصحبه خير

الصحب وأشرف الآل، ما شيدت أركان شرعه بالإجماع، وأعلي مناره بالكتاب والسنة والقياس، وما تفرعت الفروع وتأصلت الأصول.

أما بعد، فيقول الملتهج إلى الله تعالى في جميع اللحظات والأزمان، الطالب منه تعالى التجاوز عما جناه من الذنوب، وأن يسترها بالرحمة والغفران، عبدالقادر بن أحمد بن مصطفى بن عبدالرحيم بن محمد بن عبدالرحيم المعروف بابن بدران: إنني منذ بدايتي في طلب العلوم تميل نفسي إلى فن الأصول، لشعوري بعظم قدره وظهور شرفه وفخره، وكيف لا وهو قاعدة الأحكام الشرعية، وأساس الفتاوى الفرعية التي بها صلاح المكلفين معاشاً ومعاداً، وليقيني بأن المشتغل بفن الفروع وإن جد كل الجد فيه وكان عارياً عن ذلك الفن لم تحصل الثقة بنقله، ولم يدرك أسرار مسأله؛ لأنه روح أجساد الفروع، ولا ينكر ذلك إلا من لم يذق ثماره ولم يقتف آثاره، وإلا فأين للفرعي أن يدري استنباط أحكام لما تجدد من الحوادث، وأنى له أن يفقه مسالك الاجتهاد، فأخذت أتلقف من أفواه العارفين به منهاجاً وتحريراً، وأطوف في معاهده أنادم تنقيحاً وتوضيحاً وتلويحاً فأجعله لي سميماً، وأرفع الحاجب عن الوصول إلى حصول المأمول، وأستمطر من الانتصار والواضح جمع الجوامع، لا أستكف عن النظر في المختصرات ولا تمل نفسي من الانكباب على المطولات، حتى فتح الله لي وله الحمد من هذا العلم ما كان مقللاً، وقرب لي وله الشكر المقاصد تقريباً معجلاً، ومن طرح نفسه بباب ربّ الأرباب لم يحتج إلى زمن طويل في فتح الأبواب، فله الحمد والشكر مكرراً على نعمائه. سبحانك لا أحصي ثناءً عليك أنت كما أثنيت على نفسك. لكنني لما لم أجد لي سميماً في هذا الفن تعللت بمنادمته وحيداً لتقلص ظل العلوم في تلك الديار، وسريان اعتقاد كثير من أهل العلم إلى أنه السبيل إلى الرقي لرتبة الاجتهاد، واعتقادهم أن تلك الرتبة امتنع الوصول إليها منذ أعصار. فمن قال بجوازها أتى شيئاً فرياً وعدّ من المبتدعة إلى أن زارني جماعة من أفاضل الحنابلة النجديين، وطلبوا مني أن أختار لهم كتاباً في أصول مذهب

إمام الأئمة، وناصر السنة، الإمام المبجل، والحبر المفضل، الإمام أحمد بن محمد بن حنبل رضي الله عنه وأرضاه وجعل الجنة منقلبه ومثواه، ليستغل به طلاب هذا الفن، فأرشدتهم إلى كتاب روضة الناظر وجنة المناظر لأحد الأئمة الأعلام، الفقيه الأصولي المحقق الزاهد، موفّق الدين عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي الأصل ثم الدمشقي الصالحي الحنبلي، لما هو متصف به مع اختصاره من النفع الجزيل والفوائد الكثيرة. ثم إنهم بعد أن قبلوا اختياره ألحوا بأن أكتب عليه ما عساه يكشف ما يشكل من مطالبه، ويذلل ما يستعصي فهمه على طالبه، فأجبت مقترحهم مستعيناً بالله تعالى، وأخذت بكتابة تعليقات عليه تقرب ما نأى من المطالب وتفتح باب تلك الروضة لكل طالب، وتهديه من ثمراتها بلا ثمن، وتحرر مسائله تحرير ممارس مؤتمن، مع ترك الواضح منه وصرف الهمّة إلى ما أشكل متمثلاً بقول القائل:

لئن أبصرت في نظمي فتوراً ووهناً في بياني للمعاني
فلا تنسب لنقصي أن رقصي على مقدار تنشيط الزمان
والله تعالى ولي التوفيق وهو حسبنا ونعم الوكيل.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

رب زدني علماً وفهماً

خطبة الكتاب

الحمد لله العليّ الكبير، العليم القدير^(١)، الحكيم الخبير الذي جلّ

(١) قوله: «العليّ الكبير... إلخ» العليّ: هو الذي ليس فوقه فيما يجب له من معاني الجلال أحد، ولا معه من يكون العلو مشتركاً بينه وبينه، لكنه العليّ بالإطلاق. والكبير: المصروف عباده على ما يريده منهم من غير أن يروه، وكبير القوم هو الذي يستغني عن التبذّل لهم، ولا يحتاج في أن يطاع إلى إظهار نفسه والمشافهة بأمره ونهيه، إلا أن ذلك في صفة الله تعالى إطلاق حقيقة وفيمن دونه مجاز؛ لأن من يدعي كبير القوم قد يحتاج مع بعض الناس وفي بعض الأمور إلى الاستظهار على المأمور بإبداء نفسه له ومخاطبته كفاحاً خشية أن لا يطيعه إذا سمع أمره من غيره، والله سبحانه لا يحتاج إلى شيء ولا يعجزه شيء. وقال الخطابي: الكبير هو الموصوف بالجلال وكبر الشأن وصغر دون جلاله كل كبير، ويقال هو الذي كبر عن شبه المخلوقين. انتهى. وهذا هو الذي ينبغي أن يراد، فإنه سبحانه يجلّ عن أن يشبه أحداً من خلقه، أو يشبهه أحد من خلقه. والعليم: العالم بالسرائر والخفيات التي لا يدركها علم الخلق، وجاء على بناء فعيل للمبالغة في وصفه بكمال العلم. والقدير التام القدرة لا يلابس قدرته عجز بوجه من الوجوه. الحكيم: هو المحكم لخلق الأشياء، صرف عن يفعل إلى فعيل، ومعنى الإحكام لخلق الأشياء إنما ينصرف إلى إتقان التدبير فيها وحسن التقدير لها. والخبير: هو الذي لا تعزب عنه الأخبار الباطنة، ولا يجري في الملك والملكوت شيء ولا تتحرك ذرة ولا تسكن ولا تضطرب نفس ولا تطمئن إلا ويكون عنده خبره، وهو بمعنى العليم، لكن العلم إذا أضيف إلى الخفايا الباطنة سمي خبرة وسمي صاحبها خبيراً. وقوله: «الذي جلّ»، =

عن الشبيه والنظير، وتعالى عن الشريك والوزير^(١)، «ليس كمثلته شيء وهو السميع البصير».

= صفة للفظ الجلالة، وجميع النعوت المتقدمة صفة لها أيضاً. والجلال العظمة أي: هو أعظم من أن يكون شيء يشبهه، أو يكون نظيراً له، ونظير الشيء مثله ففرق بينهما، إذ المشابه لا يكون مماثلاً.

(١) قوله: «وتعالى عن الشريك والوزير... إلخ» معناه سما وتقدس عن أن يكون له مشارك في ذاته أو في صفاته أو في أفعاله، والوزير: هو الذي يوازر غيره فيحمل عنه ما حمله من الأثقال، والذي يلتجئ الأمير إلى رأيه وتدبيره فهو ملجأ له ومفزع. والسميع هو الذي لا يعزب عن إدراكه مسموع وإن خفي ويدرك ديبب النملة السوداء على الصخرة الصماء في الليلة الظلماء، يسمع حمد الحامدين فيجازيهم، ودعاء الداعين فيستجيب لهم. والبصير هو الذي يشاهد ويرى حتى لا يعزب عنه ما تحت الثرى.

واعلم أن تفسير هذه الأسماء إنما هو بحسب المعنى اللغوي وباعتبار متعلقاتها، وأما حقائقها في حقه سبحانه وتعالى فإنها تجل عن أن تدرك بعقل، أو يضرب لها مثال، أو تدل عليها عبارة، أو تشير إليها إشارة، وما حظ الباحث فيها إلا الإيمان بها والتسليم لما وصف الله به نفسه، أو وصفه به رسول الله ﷺ، وذلك لأن الكلام على الصفات فرع عن الكلام عن الذات، فكما أن ذاته تعالى لا يمكن أن تدرکہا العقول، كذلك حقيقة الصفات لا يمكن العقول أن تدرکہا، ولا يطمع في إدراك حقيقتها إلا جاهل بالربوبية، غارق في بحار التأويل، الذي يناقض بعضه بعضاً، ومهما خاض فيه رجع بخفي حنين، وارتد إليه البصر خاسئاً وهو حسير. سبحانه لا تدرکه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير. ليس كمثلته شيء، وهو السميع البصير. واعلم أن ما تراه في كتب الكلام من التأويلات - على ما انطوت عليه من التناقض وقياس الغائب على الشاهد - فإنما سبيلها إما تأسيس من صاحبها يروجها على من لم يجعل الله له نوراً، وإما أنها مباحث احتاج إليها العلماء لكبح جماح الخصم على طريقة فن الجدل، وهذا الفن كثيراً ما يحتاج فيه صاحبه إلى السفسطة والتحيل على غلبة الخصم بكل ما يمكن. ثم إنك إذا كاشفتهم عما في ضميرهم أعلنوا لك بالحق ورجعوا إلى العجز عن إدراك كنه الحقائق. ثم جاء من بعدهم ممن لا حظ له من العلم إلا التقليد فالتقط تلك السفاسف وجعلها كتباً مدونة وعقيدة حمل الناس على اتباعها، والحق لا يخفى على المنصف للباطل جولة ثم يضمحل. بوقد أطلنا النفس في هذا في غير هذا المحل من كتبنا ورقمنا =

وصلى الله على رسوله محمدٍ البشير النذير^(١)، السراج المنير،
المختص بالمقام المحمود^(٢)، والحوض المورود، في اليوم العبوس

= جملة صالحة منه في كتابنا الذي وسمناه بالمدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن
حنبل، فليراجعه من أراد فقيه المقنع والشافعي.

(١) وقوله: «البشير... إلخ» البشير: المبشر لمن أطاعه بالثواب. والنذير: المنذر لمن
عصاه بالعقاب. والسراج المنير: اسمان سمّاه الله تعالى بهما وسمى الله تعالى
الشمس سراجاً وهاجاً. والمنير هو الذي ينير من غير إحراق بخلاف الوهاج فإنه فيه
نور إحراق وتوهج، والمعنى أن الله تعالى شبه نبيه ﷺ بالشمس من جهة أنها منيرة
من غير توهج ولا إحراق، فلم يَلَمْ بشيء مما يكون مضراً، وأصل الإنذار الإعلام،
قول أنذرته أنذره إنذاراً إذا أعلمته، فأنا منذر ونذير أي: معلم ومخوف ومحذر،
وفي النهاية المنذر المعلم الذي يعرف القوم بما يكون قد دهمهم من عدو أو غيره
وهو المخوف.

(٢) قوله: «المختص بالمقام المحمود... إلخ» المحمود: هو الذي يحمده فيه جميع
الخلق لتعجيل الحساب والإراحة من طول الوقوف في المحشر، وقيل هو الشفاعة.
والمورود اسم مفعول، تقول وردت الماء أردته ووروداً إذا حضرته لتشرب منه،
والورد الماء الذي ترد عليه. وحوضه ﷺ ثابت له في الآخرة بصريح الأحاديث
الصحيحة فلا ينكره إلا مبتدع، والعجب مما ينقل عن المعتزلة أنهم أنكروه مع
وروده في صحيح الأخبار، وأما ثبوته بقوله تعالى: ﴿إنا أعطيناك الكوثر﴾ فإنه
احتمال وليس بصريح للاختلاف في معنى الكوثر، فروى ابن جرير الطبري عن
ابن عمر قال: هو نهر في الجنة، وبه قال ابن عباس وعائشة وجماعة من التابعين،
وقال ابن عباس في رواية عنه: هو الخير الكثير. وقال عكرمة: هو الخير الكثير
والقرآن والحكمة. وقال عطاء: هو الحوض. وحكى عضد الدين الإيجي في كتابه
المواقف أن الصراط أنكروه أكثر المعتزلة وتردد قول الجبائي منهم فيه إثباتاً ونقياً.
وأما الميزان فأنكره المعتزلة عن آخرهم إلا أن منهم من أحاله عقلاً، ومنهم من
جوّزه ولم يحكم بثبوته كالعلاف وابن المعتز قالوا: يجب حمل ما ورد في القرآن
من الوزن والميزان على رعاية العدل والإنصاف، بحيث لا يقع فيه تفاوت أصلاً لا
على آلة الوزن الحقيقي. هذا مذهب المتأولين، والحق أن جميع ما جاء به الشرع
من الصراط والميزان والحساب وقراءة الكتب والحوض المورود وشهادة الأعضاء
كلها حق بلا تأويل ولا يلزم من فرض وقوعها محال لذاته مع إخبار الصادق عنها،
وإجماع المسلمين على ذلك قبل ظهور المخالف ونطق به الكتاب العزيز.

القمطير^(١)، وعلى أصحابه الأطهار، النجباء الأخيار، وأهل بيته الأبرار، الذين أذهب عنهم الرجس^(٢)، وخصّهم بالتطهير، وعلى التابعين لهم بإحسان، والمقتدين بهم في كل زمان.

أما بعد، فهذا كتاب نذكر فيه أصول الفقه والاختلاف فيه، ودليل كل قول على المختار، ونبين من ذلك ما نرتضيه، ونجيب من خالفنا فيه. بدأنا بمقدمة لطيفة في أوله^(٣)، ثم أتبعناها ثمانية أبواب:

(١) قوله: «في اليوم العبوس» متعلق بالمخصوص، والعبوس: صفة لأصحاب اليوم أي: يوم يعبس فيه على حد قولهم ليل نائم فهو من المجاز العقلي الذي يسند فيه الفعل، أو شبهه إلى غير ما هوله، ومنه «فهو في عيشة راضية» أسند الضمير إلى العيشة والمراد صاحبها. هذا ما ذهب إليه علماء المعاني، وأما على ما ذهب إليه الشيخ تقي الدين أبو العباس أحمد بن تيمية رضي الله عنه من إنكاره المجاز العقلي، كما صرح به في كتاب الإيمان له، فالعبوس بمعنى الشديد فهو وصف لليوم نفسه، وسيأتي هذا البحث في موضعه من هذا الكتاب إن شاء الله تعالى. والقمطير الشديد العبوس الذي يجمع ما بين عينيه وقال في التيسير: هو الشديد العسر.

(٢) قوله: «الرجس» هو استعارة للذنوب واستعارة الطهر للتقوى؛ لأن عرض المقترف للمقبحات يتلوث بها ويتدنس، كما يتلوث بدنه بالأرجاس، وأما المحسنات فالعرض معها نقي مصون كالثوب الطاهر.

(٣) قوله: «بدأنا بمقدمة لطيفة في أوله» اعلم أن الشيخ موفق الدين كما حكاه عنه الطوفي وغيره وعلمناه بالاستقراء تبع في كتابه هذا أبا حامد الغزالي في كتابه المستصفى في أصول الفقه، والغزالي قدّم أمام مطلوبه مقدمة منطقية وقال إنها لا تختص بعلم الأصول، بل هي آلة لكل علم، وإنما هي في أصول الفقه كالعلاوة، ألحقها بعض من غلب عليه الكلام به لشدة الفهم له، والنظام عن المؤلف شديد، ولذلك كل من غلب عليه علم وألفه مزج به سائر علومه يعرف ذلك باستقراء تصانيف الناس. ولهذا تبين أن المصنف كان في كتابه هذا تابعاً للغزالي؛ لأنه لم يكن متكلماً ولا منطقياً، حتى يقال غلب عليه علمه المؤلف، فلما ألحق المقدمة بكتابه دل على أن ذلك لتمحّض المتابعة. قال العلامة سليمان الطوفي الحنبلي في شرح مختصره: وقد أخبرنا الثقات أن الشيخ إسحاق العلثي عاتب أبا محمد - يعني المصنف - في إلحاقه هذه المقدمة وأنكر عليه فأسقطها من هذا الكتاب بعد أن =

الأول: في حقيقة الحكم وأقسامه^(١).

الثاني: في تفصيل الأصول وهي: الكتاب والسنة والإجماع والاستصحاب.

= انتشرت بين الناس، فلهذا توجد في نسخة دون نسخة. انتهى. والحاصل أن بعض أصحابنا أنحى باللائمة على الموفق في إثبات هذه المقدمة أمام مطلوبه، ونسبه إلى التطفل على علم المنطق، وقال لم نعلم أن أحداً تابع الغزالي في إثبات مقدمة منطقية أمام مطلوبه من فن الأصول إلا ابن الحاجب إلى غير ذلك مما لا جدوى له إلا تسويد الأوراق، على أن فن المنطق ليس بالدرجة التي لا يمكن لمثل موفق الدين أن ينالها، ولا هذه المقدمة في المرتبة التي لا ينبغي له أن يعلمها، وليست هي أصعب من المباحث التي ذكرها في القياس والجدل. وهل هذه المقدمة إلا بيان اصطلاحات تشد الحاجة إلى معرفتها في العلوم ولاسيما في فن الأصول وخصوصاً في القياس، وليست هي من المنطق المختلط بالفلسفة، حتى يقال إن الضرر يأتي من جهتها. وعندني أن الضرر الذي ينتج من حذفها أشد من الضرر المزعوم الذي يأتي من ذكرها، ولذلك وجدت من هذا الكتاب نسختين إحداهما حذفت منها المقدمة والثانية لم تحذف منها، فاخترت الثانية دون الأولى. وأما قولهم إن الموفق تابع للغزالي في المستصفي فهو كلام صحيح لكنه لا يضره، بل يعد من محسنات كتابه؛ لأن الغزالي له القدر المعلى في هذا الفن وفي غيره، وكتابه من أعظم كتب الأصول، على أن المصنف لم يوافق الغزالي مقلداً له لكنه غير كثيراً من كلامه، وهذب كثيراً من مسأله. فرحمهما الله وجزاهما عن العلم خيراً.

(١) قوله: «الأول: في حقيقة الحكم... إلخ» هذا كله ظاهر لا يقال عليه سوى أن الكلمات المذكورة على سبيل التعداد، إنما حقها البناء وأصله أن يكون على السكون، وهذا كقول الكاتب «دار، بستان، غرفة»، وكقول العاد «واحد، إثنان، ثلاثة» إلى آخره، وسوى أن يقال قد كان القياس تقديم تقاسيم الأسماء وهو الكلام في اللغات لتوقف معرفة خطاب الشرع على فهمها لوروده بها، كما فعله ابن الحاجب وأبو إسحاق الشيرازي في اللمع والقرافي وغيرهما، وتبعهم القاضي علاء الدين على المرادوي في كتابه تحرير المنقول. ولكن هذا بحث بمقتضى الطبع والأمر فيه سهل.

الثالث: في بيان الأصول المختلف فيها.

الرابع: في تقاسيم [الكلام] والأسماء.

الخامس: في الأمر والنهي والعموم والاستثناء والشرط، وما يقتبس من الألفاظ من إشارتها وإيمائها.

السادس: في القياس الذي هو فرع للأصول.

السابع: في حكم المجتهد الذي يستثمر الحكم من هذه الأدلة، والمقلد.

الثامن: في ترجيحات الأدلة المتعارضات.

ونسأل الله تعالى أن يعيننا فيما نبتغيه، ويوفقنا في جميع الأحوال لما يرضيه، ويجعل عملنا صالحاً، ويجعله لوجهه خالصاً، بمنه ورحمته.

وأعلم أنك لا تعلم معنى أصول الفقه قبل معرفة معنى الفقه^(١) والفقه

(١) قوله: «واعلم... إلخ» أقول: لما كان أصول الفقه مركباً من مضاف وهو أصول ومضاف إليه وهو الفقه، وكان بمقتضى الطبع أن معرفة المركب متوقفة على معرفة مفرداته، لا جرم تكلم الشيخ على المفردات فبين أن لفظ الفقه في أصل الوضع معناه الفهم، وفي الاصطلاح ما ذكره. ثم اعلم أنه لما كان أصول الفقه مركباً من مضاف ومضاف إليه، كان من المركبات التي يدل الجزء منها على جزء المعنى، وهو الأدلة المنسوبة إلى الفقه، ثم جعل لقباً أي: علماً على الفن الخاص من غير نظر إلى الأجزاء، وذلك كجعل عبدالله مثلاً علماً على الشخص المعلم. واللفظ متى جعل علماً انتفى منه المعنى الأصلي، فإذا قصد التلميح به أتى بأل كالحارث والنعمان. والفرق بين اللقبى والإضافي من وجهين: أحدهما أن اللقبى هو العلم، والإضافي موصل إلى العلم. الثاني أن اللقبى لا بد فيه من ثلاثة أشياء: معرفة الدلائل وكيفية الاستفادة وحال المستفيد وهو المجتهد، وأما الإضافي فهو الدلائل خاصة أي التي هي منسوبة إلى الفقه. ولما كان بمقتضى العقل أنه لا يمكن الخوض في علم من العلوم إلا بعد تصور ذلك العلم، والتصور مستفاد من التعريفات، قدّم المصنف تعريف أصول الفقه لقباً على الكلام في مباحثه، وترك =

في أصل وضع الفهم. قال الله تعالى إخباراً عن موسى عليه السلام ﴿وَأَحْلَلْ عُقَدَةَ مِنَ لِسَانِي﴾ (٣٧) يَفْقَهُوا قَوْلِي ﴿. وفي عرف الفقهاء (١) العلم بأحكام الأفعال الشرعية (٢) كالحل والحرمة، والصحة والفساد ونحوها، فلا يطلق اسم الفقيه على متكلم ولا محدث ولا مفسر ولا نحوي.

أشياء يذكرها المصنفون في أوائل كتبهم اعتماداً على الموقف، وهي فائدته واستمداده. أما فائدته فالعلم بأحكام الله تعالى التي يتوصل بها إلى السعادات في الدنيا والدرجات في الآخرة، وأما استمداده فمن الكلام والعربية والأحكام لكن من جهة تصورهما كقولنا الأمر للوجوب والنهي للتحريم، ومن جهة تصور متعلقاتها كقولنا: العام إذا خص يكون حجة في الباقي. فلا بد من تصور هذا ليتمكن الأصولي من إثباته أو نفيه.

(١) قوله: «وفي عرف الفقهاء» أقول: جرت عادة الفقهاء أنهم إذا انتصبا لبيان لفظ بينوه من جهة اللغة والشرع فيقولون مثلاً الصلاة معناها في اللغة الدعاء وفي الشرع الأفعال المفتحة بالتكبير المختمة بالتسليم. وأشبه ذلك مما يكثر وذلك بناء منهم على إثبات الحقائق الشرعية وهي من كبار المسائل. وبيان ذلك أن الشرع هل وضع لحقائقه الشرعية أسماء بأزائها وضعاً استدلالياً خارجاً عن وضع أهل اللغة أو أنه أبقى الموضوعات اللغوية على حالها وزاد فيها شرعاً شروطاً وأفعالاً أخرى. بيانه هل أنه سمى الصلاة الشرعية صلاة لاشتمالها على اللغوية وهي الدعاء لكن اشترط لها في الشرع شروطاً، أم نقل لفظ الصلاة من المعنى اللغوي وجعله للهيئة المخصوصة؟ في هذا خلاف بين الأصوليين وسيأتي تفصيلها في مبحث اللغات من هذا الكتاب إن شاء الله تعالى. إذا علم هذا فقول الشيخ: الفقه الفهم، أحسن من قول الرازي في المحصول والمنتخب هو فهم غرض المتكلم من كلامه ومن قول الشيرازي في شرح اللمع هو فهم الأشياء الدقيقة. وذلك لأنهما فسرا الفقه بزيادة على أصل الوضع وأهل اللغة أعلم بالموضوعات من غيرهم. ومن ثم قال ابن فارس في المجمل الفقه العلم وكل علم بشيء فهو فقه، غير أن الجوهر في الصحاح لم يذكر غير أن الفقه الفهم وهو المشهور. وقال الإمام ابن عقيل في الواضح: الفهم إدراك معنى الكلام بسرعة. ولم يسلم له هذا الحد لأن قوله بسرعة مستدرك لأن من سمع كلاماً ولم يدرك معناه إلا بعد شهر أو أكثر قيل قد فهمه.

(٢) قوله: «العلم بأحكام الأفعال الشرعية... إلخ» أقول: لم يحدّ الشيخ =

وأصول الفقه أدلته الدالة عليه من حيث الجملة لا من حيث التفصيل^(١) فإن الخلاف يشتمل على أدلة الفقه لكن من حيث التفصيل

الفقه بحد لما رأى من اختلاف العلماء في حده وأن كل حد لا يخلو من مؤاخذه، لكن أتى بخصائص تشير إلى حقيقته فكأنه قال الفقه هو الحكم على فعل شرعي بالحل أو بالحرمة أو بالوجوب أو بالنذب أو بالإباحة أو بالصحة أو بالفساد، وهذا قريب من قول الغزالي: «هو العلم بالأحكام الشرعية الثابتة لأفعال المكلفين». وأراد بذلك الأحكام السبعة المتقدمة فالمعنى واحد.

بقي هنا أن يقال إن قول المصنف في التعريف «العلم بأحكام الأفعال الشرعية» يرد عليه أمران: أولهما أن الفقه من باب الظنون والعلم خلاف الظن، فكيف جعل الفقه علماً؟ وثانيهما: أن العلم بالأحكام المذكورة يكون من حيث الدليل. وهو قسمان: إجمالي وتفصيلي، والشيخ لم يبين المراد منهما، والتعريف لا يكون بالإجمال. وأجيب عن الأول بأن المجتهد إذا غلب على ظنه مشاركة صورة لصورة في مناط الحكم قطع بوجوب العمل بما أدى إليه ظنه، فالحكم معلوم قطعاً والظن وقع في طريقة لا في نفس الحكم، مثاله قولنا الخمر محرم بعلّة الإسكار، وهي مناط الحكم والنيبذ يشارك الخمر في هذه العلة، فغلب بذلك على ظننا تحريم النبيذ، وعلمنا بالإجماع وجوب تحريم الخمر واجتنباه بمقتضى هذا الظن فالحكم المطلق وهو وجوب الاجتناب مقطوع به، وإنما وقع الظن في طريق التوصل إلى معرفة هذا الوجوب وهو قولنا النبيذ يشارك الخمر في الإسكار الذي هو علة تحريم الخمر وهو مناط الحكم، وإذا شاركه في مناط الحكم وجب القول بتحريمه، فهذا قياس توصلنا به إلى حصول الظن بتحريم النبيذ وهو قياس ظني، فلما حصل لنا الظن من القياس المذكور حكمنا بالإجماع والعقل على ما قررناه من وجوب القول بالتحريم. ومن المعلوم أن القياس الشرعي ظني وأن الإجماع قاطع، فالإجماع القاطع أوجب العمل بالظن الحاصل عن القياس الذي هو طريق إلى العلم بالوجوب. وقال الشيخ نجم الدين عبدالمنعم بن الصقيل الحراني الحنبلي في الجواب عن الاعتراض المذكور: الظنون ليست فقهاً وإنما الفقه العلم بوجوب العمل عند قيام الظنون. وأجيب عن الثاني بأن المصنف صرح بمراده فيما بعد بقوله: فإن الخلاف إلى آخره.

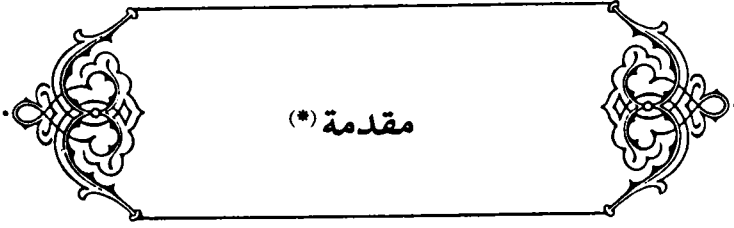
(١) قوله: «وأصول الفقه أدلته... إلخ» أقول: الأدلة إما أن تكون إجمالية وهي التي عبر عنها بقوله من حيث الجملة، وإما أن تكون تفصيلية. والمبحوث عنه في هذا الفن الإجمالية كقولنا الأمر المطلق الذي لم تكن له قرينة تصرفه إلى النذب =

يقتضي الوجوب، والأصولي لا يتعرض للأدلة التفصيلية إلا على طريق ضرب
 المثال وهي حظ الفقيه والجدلي، فإنهما يأخذان الدليل الإجمالي ويجعلانه كبرى
 قياس من الشكل الأول ويجعلان صغراه ما يريدان الاستدلال له، فيقولان مثلاً:
 أقيموا الصلاة أمر مطلق، والأمر المطلق يقتضي الوجوب ويحذف الحد الأوسط
 تحصل النتيجة، هكذا أقيموا الصلاة يقتضي الوجوب. وهذا يقال له دليل
 تفصيلي، يسمى بذلك لأنك تفصل فيه كل مسألة عن غيرها. والأجلي من هذا أن
 يقال إن الأحكام إما أن تؤخذ من الشرع أولاً. الثاني هو الحكم المأخوذ من إحدى
 الحواس كالحكم بأن هذا مماثل لذاك أو مخالف له، فإن دليله الحس والعقل.
 والأول إما أحكام اعتقادية لا تتعلق بكيفية عمل، إذ الغرض منها مجرد الاعتقاد
 وتسمى أصلية، وإما عملية تتعلق بكيفية عمل وتسمى فرعية، وهذه لا تكاد تنتهي
 فامتنع حفظها كلها لوقت الحاجة للكل؛ لأن القوى البشرية قاصرة عن ضبط أمثالها.
 فربطت بأدلة كلية شاملة لأحكام جزئيات كثيرة وتلك الأدلة هي عمومات الكتاب
 والسنة، وبعمل تفصيلية قياسية أي: كل مسألة بدليل دليل لتستنبط منها عند الحاجة. ولما
 كان ليس في وسع الكل أيضاً أن يتنهض للاستنباط من تلك الأدلة لتوقفه على
 أدوات يستغرق تحصيلها العمر، وكان يفضي إلى تعطل غيره من المقاصد الدينية
 والدينية فخص قوم بالانتهاض له، وهم المجتهدون والباقون يقلدونهم فيه، فدوّنوا
 ذلك وسمّوا العلم الحاصل لهم منها فقهاً. وأنهم احتاجوا في الاستنباط إلى
 مقدمات كلية، كل مقدمة منها ينبنى عليها كثير من الأحكام، وربما التيسر ووقع فيها
 الخلاف، فتشعبوا فيها شعباً، وتحزبوا أحزاباً، ورتبوا فيها مسائل تحريراً واحتجاجاً
 وجواباً، فلم يروا إهمالها نصحاً لمن بعدهم، وإعانة منهم على درك الحق منها
 بسهولة فدوّنوها وسموا العلم بها أصول الفقه. هذا إيضاح ما أشار إليه الشيخ.
 هذا وقد أبدى الطوفي لطيفة وهي أن قوله تعالى: ﴿وكل شيء فصلناه تفصيلاً﴾
 قضية كلية تتناول الأحكام الشرعية؛ لأنها شيء من الأشياء، فيقتضي أنها مفصلة في
 الشرع. ثم إنا نرى كثيراً من الأحكام غير مفصل لا في كتاب الله ولا في سنة
 رسوله ولا في كلام الأئمة، إذ قد تقع حوادث غرائب ليس لهم فيها كلام، فدل
 على أنه تعالى أحال بالتفصيل على مجتهد كل عصر، فكل مجتهد مطلق أو مقيد
 تمسك بحكم بما يصلح أن يتمسك به مثله في ذلك الحكم كان ما أفتى به حكماً
 من الله تعالى وتفصيلاً منه بمقتضى النص المذكور، إلا أن يقال إن قوله تعالى
 ﴿وكل شيء فصلناه تفصيلاً﴾ عام مخصوص أو علمنا تفصيله وإن لم نذكره في
 الكتاب، لكن هذا تخصيص وتأويل يحتاج إلى دليل. هذا كلامه. قلت: إذا =

كدلالة حديث خاص على مسألة النكاح بلا ولي^(١). والأصول لا يتعرض فيها لأحاد المسائل إلا على طريق ضرب المثال، كقولنا الأمر يقتضي الوجوب ونحوه، فهذا يخالف أصول الفقه فروعاً، ونظر الأصولي في وجوه دلالة الأدلة السمعية على الأحكام الشرعية، والمقصود اقتباس الأحكام من الأدلة.

= أمعنت النظر علمت السر في قول أصحابنا لا يجوز خلو العصر عن مجتهد كما سيأتي في محله، وأن القول بسد باب الاجتهاد غلط فاضح.

(١) قوله: «فإن الخلاف... إلخ» الفاء للتفريع أتى بها إشارة إلى محترزات القيود. وبيانه أن المشتغل بفن الكلام لا يبحث عن أعمال المكلفين، وإنما بحثه عما يجب لله تعالى ولرسوله وما يجوز عليهما وما يستحيل، والمحدث يبحث عن صحة إسناد الحديث وعدمها، والمفسر يتكلم في معاني الآيات وبيان المفردات، والنحوي يوضح الإعراب.



إعلم أن مدارك العقول تنحصر في الحد والبرهان^(١)، وذلك لأن إدراك العلوم على ضربين^(٢): إدراك الذوات المفردة كعلمك بمعنى العالم

(*) المقدمة في الأصل صفة؛ لأنها اسم فاعل ثم نقلت من الوصفية وجعلت اسماً لمقدمة الجيش، ثم نقلت من مقدمة الجيش إلى مقدمة الكتاب أو العلم. فمقدمة العلم اسم لما يتوقف الشروع عليه في مسأله كبيان حده وموضوعه وغايته فهي اسم للمعاني المخصوصة وذكر الألفاظ لتوقف الأنباء عليها إلا أنها مقصودة لذاتها. و(مقدمة الكتاب) اسم لطائفة من كلامه، قدمت أمام المقصود لارتباط له بها، وانتفاع بها فيه، وهي اسم للألفاظ. والمقدمة هنا مقدمة كتاب لا مقدمة علم، ولذلك توجد في بعض النسخ دون البعض الآخر؛ لأنها لا علاقة لها في حد هذا العلم، ولا في موضوعه، ولا في غايته، وإنما لها ارتباط بهذا العلم من جهة القياس، وما يشتمل عليه من قواعد فن الجدل وينتفع بها فيه، ولو كانت مقدمة علم لما استغنى عنها.

(١) قوله: «إعلم أن مدارك العقول... إلخ» إن فن المنطق تارة يسمونه مدارك العقول وتارة بفن الميزان، وتارة بفن النظر وكتاب الجدل. والمدارك جمع مدرك من أدرك الشيء بالشيء واستدركه وأدرك الشيء أحاط به وبلغ وقته وانتهى إلى العلم به والإحاطة بحكمه. والمراد المدرك بالعقول، لأننا نشاهد قطعاً آثار العقول في الآراء والحكم والحيل وغيرها متفاوتة. والعقل ما يحصل به الميز بين المعلومات. وهذه المدارك تنحصر في الحد والبرهان كما ستعلمه.

(٢) قوله: «وذلك لأن إدراك العلوم... إلخ» أقول: إدراك العلوم ضربان: ضرب يتعلق بالمفرد ويسميه بعضهم تصوراً وبعضهم معرفة، وذلك إدراك الذوات المفردة كإدراك معنى العالم (بفتح اللام) والحادث والقديم. وضرب لا يتعلق إلا بالنسبة أي: بحصولها، ويسميه بعضهم تصديقاً وبعضهم علماً. وبيانه أن هذا الضرب لا =

والحادث والقديم، والثاني: إدراك نسبة هذه المفردات بعضها إلى بعض نفيًا وإثباتًا، فإنك تعلم أولاً معنى العالم والحادث والقديم مفرداً ثم تنسب مفرداً إلى مفرد فتنسب الحادث إلى العالم بالإثبات، فتقول العالم حادث وتنسب القديم إليه بالنفي فتقول العالم ليس بقديم. والضرب الأول يستحيل التصديق والتكذيب فيه، إذ لا يتطرق إلا إلى خبر، وأقل^(١) ما يتركب منه الخبر مفردان. والضرب الثاني يتطرق إليه التصديق والتكذيب. وقد سُمي قوم الضرب الأول تصوراً والثاني تصديقاً. وسمى آخرون الأول معرفة والثاني علماً، وسمى النحويون الأول مفرداً والثاني جملة.

وينبغي أن يعرف البسيط قبل مركبه، فإن من لا يعرف المفرد كيف يعرف المركب، ومن لا يعرف معنى العالم والحادث كيف يعرف أن العالم حادث^(٢)؟! .

= يتعلق إلا بحصول النسبة التامة أو لا حصولها، بخلاف الضرب الأول فإنه يتعلق بالمفرد وبالنسبة نفسها، فكأنه قيل إدراك بمفرد وإدراك بحصول نسبة ولا حصولها، وأريد بالمفرد ما عدا حصولها ولا حصولها فيدخل فيها ما لا يشتمل على نسبة وما فيه نسبة تقييدية أو إنشائية أو خبرية لم يرد عليها أحد طرفيها بعينه، فإدراك كل واحد منها تصور، وأما التصديق فهو إدراك بأن النسبة الخبرية واقعة أو ليست بواقعة فلا يرد أن تصور النسبة خارج عن حد التصور وداخل في حد التصديق.

(١) قوله: «أقل ما يتركب» الواو للحال.

(٢) قوله: «وينبغي أن يعرف البسيط... إلخ» حاصل هذا التمهيد أن الإدراكات المعلومة تنحصر في المعرفة والعلم، وكل علم يتطرق إليه التصديق فمن ضرورته أن تتقدم عليه معرفتان، فإن من لا يعلم المفرد كيف يعلم المركب، ومن لا يفهم معنى العالم ومعنى الحادث كيف يعلم أن العالم حادث؟ والمعرفة قسمان: أولي: وهو الذي يرتسم معناه في النفس أي: في الذهن من غير بحث ولا طلب كالمفردات المدركة بالحس، ومطلوب: وهو الذي يدل اسمه منه على أمر جملي (بسكون الميم) غير مفصل فيطلب تفصيله. وكذلك العلم ينقسم إلى: أولي: كالضروريات كالعلم بأن النار حارة والزوج ينقسم بمتساويين، ومطلوب: كالنظريات. فالمطلوب من المعرفة لا يقتنص إلا بالحد، والمطلوب من العلم =

ومعرفة المفردات قسمان: أولى وهو الذي يرتسم معناه في النفس من غير بحث وطلب كالموجود والشيء، ومطلوب وهو الذي يدل اسمه منه على أمر جُملي غير مفصّل. والثاني قسمان أيضاً: أولى كالضروريات، ومطلوب كالنظريات. فالمطلوب من المعرفة لا يقتنص إلا بالحد، والمطلوب من العلم لا يقتنص إلا بالبرهان. فلذلك قلنا مدارك العقول تنحصر فيهما.

الذي يتطرق إليه التصديق والتكذيب لا يقتنص إلا بالحجة والبرهان وهو القياس. وكان طالب القياس والحد طالب الآلة التي بها تقتنص العلوم والمعارف كلها. فلذلك مهّد المصنف هذا التمهيد تبعاً للغزالي في كتابه «محك النظر» ليحسن له الدخول فيما يأتي. والقنص الصيد فهو مجاز عما يصاد من المعاني.

فصل

والحد ينقسم ثلاثة أقسام: حقيقي ورسمي ولفظي^(١).

فالحقيقي هو القول الدالُّ على ماهية الشيء.

والماهية ما يصلح جواباً للسؤال بصيغة «ما هو». فإن صيغ السؤال التي تتعلق بأمهات المطالب أربعة^(٢): أحدها: «هل» يطلب بها إما أصل الوجود وإما صفته^(٣)، والثاني: «لم» سؤال عن العلة جوابه بالبرهان^(٤)، والثالث: «أي» يطلب بها تمييز ما عرف جملة^(٥)، والرابع: «ما» وجوابه

(١) قوله: «والحد ينقسم إلى ثلاثة أقسام... إلخ». أقول: المراد بالحد عند

الأصوليين الحد المرادف للمعرف (بكسر الراء المشددة)، وإنما انحصر في الأقسام الثلاثة؛ لأنه إما أن يحصل في الذهن صورة غير حاصلة، أو يفيد تمييز صورة حاصلة عما عداها. والثاني حد لفظي إذ فائدته معرفة كون اللفظ بإزاء معنى معين. والأول إما أن يكون بمحض الذاتيات وهو الحقيقي لإفادته حقائق المحدودات، فإن أفاد جميعها فتام وإلا فناقص، وإما أن لا يكون كذلك فهو الحد الرسمي.

(٢) قوله: «فإن صيغ السؤال... إلخ» بيان أن الحد يذكر جواباً عن سؤال في المحاورات كقولنا: ما هو الإنسان؟ فيجاب بماهيته فيقال: حيوان ناطق. ولا يكون الحد جواباً عن كل سؤال بل يكون جواباً عن البعض. ثم من المعلوم أن السؤال طلب وله لا محالة مطلب وصيغة، والصيغ والمطالب كثيرة ولكن أمهات المطالب أربع كما ذكره المصنف.

(٣) قوله: «أحدها هل... إلخ» هذه الصيغة يطلب بها أمران: إما أصل الوجود كقول

القاتل هل واجب الوجود موجود؟ وإما أن يطلب الموجود بحال وصفة كقوله هل الله خالق البشر وهل الله حي؟ فقوله وإما صفته الضمير يرجع إلى الوجود.

(٤) قوله: «والثاني لِمَ» بكسر اللام وفتح الميم وما الاستفهامية إذا دخلها جار حذف الألف منها وجوباً.

(٥) قوله: «والثالث أي... إلخ» أقول: إن مطلب أي هو الذي يطلب تمييز ما عرف

جملته عما اختلط به كما إذا قيل ما الشجر؟ فقلت: إنه جسم فينبغي أن يقال أي جسم هو؟ فتقول: هو نام.

بالحد^(١). وسائر صيغ السؤال كمتى وأيان وأين يدخل في مطلب «هل»، إذ المطلوب به صفة الوجود^(٢).

والكيفية ما يصلح جواباً للسؤال بكيف^(٣)، والماهية تتركب من

(١) قوله: «والرابع ما وجوبه بالحد» اعلم أن مطلب ما يطلق على ثلاثة أوجه: الأول أن يطلب شرح اللفظ كما يقول من لا يدري العقار: ما العقار؟ فيقال له الخمر إذا كان يعرف الخمر. الثاني أن يطلب لفظاً مميزاً يتميز به المسؤول عنه عن غيره بكلام جامع مانع كيفما كان الكلام سواء كان عبارة عن لوازمه، أو ذاتياته كقول القائل ما الخمر؟ أي ما حد الخمر، فيقال هو المائع الذي يقذف بالزبد ثم يستحيل إلى الحموضة ويحفظ في الدن. والمقصود أن لا يتعرض لذاتياته ولكن تجمع من عوارضه ولوازمه ما يساوي بجملته الخمر بحيث لا يخرج عنه خمر، ولا يدخل فيه ما ليس بخمر. الثالث أن يقال ما الخمر؟ فيقال هو شراب مسكر معتصر من العنب، فيكون ذلك كاشفاً عن كنه حقيقته الذاتية، ويتبعه أيضاً أنه تمييز جامع مانع ولكن غير المقصود التمييز، بل تصور كنه الشيء وحقيقته ثم التمييز يتبعه لا محالة. واسم الحد في العادة قد يطلق على هذه الأجوبة الثلاثة على سبيل الاشتراك، قال الغزالي: فلنخترع لكل واحد اسماً ولنسم الأول حداً لفظياً، إذ السائل ليس يطلب إلا شرح اللفظ. ولنسم الثاني حداً رسمياً وهو طلب مترسم بالعلم غير متشوف إلى درك حقيقة الشيء. ولنسم الثالث حداً حقيقياً، إذ مدرك الطالب فيه درك حقيقة الشيء. وهذا الثالث شرطه أن يكون مشتملاً على جميع ذاتيات الشيء، فإنه لو سئل عن حد الحيوان فقال جسم، فقد جاء بوصف كاف لو كان ذلك كافياً في الجمع والمنع ولكنه ناقص، بل حقه أن يضيف إليه المتحرك بالإرادة فإن كنه حقيقة الحيوان يدركه العقل بمجموع الأمرين، فأما المترسم الطالب للتمييز فيكفيه قولك حساس.

(٢) قوله: «وسائر صيغ السؤال... الخ» جواب لسؤال مقدر كأنه قيل قد علمنا أحكام المطالب الأربعة التي ذكرتها وكلها موضوعة للسؤال فما حكم البواقى منها؟ فقال إن مطلب كيف وأين ومتى وسائر صيغ السؤال داخل في مطلب «هل» المطلوب به صفة الوجود، فالأصل هل والبواقى بمعناها.

(٣) قوله: «والكيفية» معطوف على قوله والماهية. وهذا منه إشارة إلى أن ما يتركب منه القول الشارح إما ذاتي وهو الجنس والفصل والنوع، وإما عرضي وهو الخاصة والعرض العام، فمعبّر عن الذاتي بالماهية وعن العرضي بالكيفية.

الصفات الذاتية^(١).

والذاتي كل وصف يدخل في حقيقة الشيء دخولاً لا يتصور فهم معناه بدون فهمه^(٢)، كالجسمية للفرس واللونية للسواد إذ من فهم الفرس

= واعلم أن المصنف لم يسلك في مقدمته مسالك علماء المنطق، بل سلك مسلك الغزالي، والغزالي لشدة غوصه في الفلسفة والمنطق سلك مسلكاً خاصاً به غير متابع في ترتيبه من تقدمه.

(١) قوله: «والماهية... إلخ» هذا تمهيد لبيان الذاتي بدليل قوله فيما بعد؛ ثم الأوصاف الذاتية تنقسم إلى جنس وفصل... إلخ.

(٢) قوله: «والذاتي كل وصف... إلخ» أراد بذلك أن الذي اصطلاح عليه أهل هذا الفن بالذاتي هو كل شيء أي وصف داخل في حقيقة الشيء المراد بيانه وداخل في ماهيته دخولاً لا يتصور فهم المعنى دون فهمه، وذلك كاللونية للسواد وكالجسمية في الفرس والشجر. فإن من فهم الفرس فقد فهم جسماً مخصوصاً فتكون الجسمية داخلية في ذات الفرسية والشجرية دخولاً به قوامها في الوجود والعقل على وجه لو قدر عدمها لبطل وجود الشجر والفرس وما يجري هذا المجرى، ولا بد من إدراجه في حد الشيء، فمن يحد النبات يلزمه أن يقول إنه جسم نام لا محالة، ولو خرجت الجسمية عن الذهن بطل فهم النبات. وقولنا لو قدر عدمها ذكرناه مجازة للمصنف وإلا ظهر أن يقال فلو ارتفع لأن ارتفاع الذات لازم لارتفاع الذاتي لا لتقدير ارتفاعه. وقولنا ولا بد من إدراجه في حد الشيء بيانه أن الذاتي لما كان حاصل معناه أنه ما لا يتصور فهم الذات قبل فهمه أي إنه لا تعقل الذات قبل فهم الذاتي كان الحد الحقيقي التام بتعقل جميع الذاتيات كما سيأتي في كلام المصنف، وذلك لا يتصور فيه التعدد فلم يكن للشيء حدان ذاتيان إلا من جهة العبارة بأن يذكر بعض الذاتيات بالمطابقة تارة وبالتضمن أخرى. وأما غيره فيتعدد لجواز تعدد اللوازم والأسماء المشهورة. وقد يعرف الذاتي بأنه غير معلل بالسواد للفرس ليس بعلّة أصلاً وكذا اللونية لتقدمها عليه بخلاف الزوجية للأربعة، فإن الزوجية معللة بالأربعة. بيانه أن ثبوت الذاتي للذات لا يكون بعلّة لأنه إما نفس الذات أو جزؤه المتقدم بخلاف العرضي، فإنه إن كان عرضياً ذاتياً أولاً بطل بالذات لا محالة كزوجية الأربعة وإلا فبالوسائط كالضحك للإنسان لتعجبه.

واعترض على هذا بأنه إن كان لازماً بيناً يعلل بالذات وإلا فبالوسائط، وأجيب بأنه إنما يرد هذا لو أريد العلة في التصديق ولو أريد ذلك انتقص باللوازم البينة فإن =

فهم جسماً مخصوصاً، فالجسمية داخلية في ذات الفرسية دخولاً به قوامها في الوجود، والعقل لو قدّر عدمها بطل وجود الفرس، ولو خرجت عن الذهن بطل فهم الفرس. والوصف اللازم ما لا يفارق الذات لكن فهم الحقيقة غير موقوف عليه^(١) كالظل للفرس عند طلوع الشمس، فإنه لازم غير ذاتي إذ فهم حقيقة الفرس غير موقوف على فهمه وكون الفرس مخلوقة أو موجودة أو طويلة أو قصيرة كلها لازمة لها غير ذاتية، فإنك تفهم حقيقة الشيء وإن لم تعلم وجوده. والوصف العارض فما ليس من ضرورته أن يلزم بل تتصور مفارقتة إما سريعاً كحمرة الخجل، أو بطيئاً كصفرة

= التصديق بثبوتها للملزومات لا يعلل بشيء أصلاً، نعم يشكل ما ذكر بما أطبق عليه المنطقيون من أن حمل الأجناس العالية على الأنواع إنما هو بواسطة المتوسطات وحمل المتوسطات بواسطة السوافل حتى صرح ابن سينا بأن الجسمية للإنسان معلل بحيوانيته.

(١) قوله: «والوصف... إلخ» هذا شروع في تقسيم الالتزام إلى لازم وعارض. وبيانه أن المعنى إذا نسب إلى المعنى كان إما ذاتياً له ويسمى صفة النفس، وإما لازماً ويسمى وصفاً لازماً وإما عارضاً له لا يبعد أن ينفصل عنه في الوجود. ولا بد من اتقان هذه النسبة فإنها نافعة في القياس والحد جميعاً فأما الذاتي فقد تقدم الكلام عليه وأما الوصف اللازم فهو ما لا يفارق الذات ألبتة ولكن فهم الحقيقة والماهية غير موقوف عليه لأنه لازم للماهية بعد فهمها، وفهم المتقدم لا يتوقف على فهم المتأخر وذلك كوقوع الظل لشخص الفرس والنبات عند طلوع الشمس فإن هذا أمر لازم غير ذاتي ولا يتصور أن يفارق وجوده عند من يعبر عن مجاري العادات باللزوم ويعتقده، ولكنه من توابع الذات ولوازمه ونعني به أن فهم كنه حقيقته غير موقوف على فهم ذلك، بل الغافل عن وقوع الظل يفهم الفرس والنبات بل الجسم الذي هو أعم منه ولم يخطر بباله ذلك. وكذلك كون الأرض مخلوقة وصف لازم للأرض لا تتصور مفارقتها لها، ولكن فهم الأرض غير موقوف على كونها مخلوقة فقد يدرك حقيقة الأرض والسماء من لم يدرك بعد أنهما مخلوقتان، فإننا نعلم أولاً حقيقة الجسمية ثم نطلب بالدليل كونه مخلوقاً ولم يمكننا أن نعلم السماء والأرض ما لم نعلم الجسم.

الذهب^(١). والصبا والكهولة والشيخوخة أوصاف عرضية^(٢) إذ لا يقف فهم الحقيقة على فهمها وتتصور مفارقتها^(٣).

ثم الأوصاف الذاتية تنقسم إلى جنس وفصل، فالجنس هو الذاتي^(٤)

(١) قوله: «والوصف العارض... إلخ» هذا شروع في بيان القسم الثاني من الالتزام وهو الذي ليس من ضرورته أن يلزم بل تتصور مفارقتها إما سريعاً كحمرة الخجل أو بطيئاً كصفرة الذهب. وربما لا يزول في الوجود كسواد الزنجي، ولكن يمكن رفعه في الوهم. وأما كون الأرض مخلوقة وكون الجسم الكثيف ذا ظل مانع نور الشمس فلازم لا تتصور مفارقتها.

(٢) قوله: «والكهولة» هو مبتدأ خبره أوصاف.

(٣) قوله: «وتتصور مفارقتها» أي من حيث التصور في الذهن.

نتيه: اللازم من حيث هو لازم قد يكون ثبوته للملزوم لا يتوقف على وسط في التصديق بل يحصل بمجرد تصور الملزوم وهو البين بالمعنى الأخص أو مع تصور اللازم وهو البين بالمعنى الأعم. وقد يكون غير بين يتوقف على كسب وملاحظاته وسط في التصديق وإن كان ثبوته للملزوم بلا واسطة كتساوي الزوايا الثلاث القائمة للمثلث.

(٤) قوله: «ثم الأوصاف الذاتية... إلخ» بيانه: أن الذي ينصب نفسه لتأليف الحد ينبغي أن يكون ذا بصيرة بالفرق بين الصفات الذاتية واللازمة العرضية على نمط ما سبق بيانه. وهذا إنما يطالب به الناصب نفسه لبيان الحد الحقيقي، وأما الحدان فلا وذلك لأن اللفظي يتعلق بساذج اللغة وأما الرسمي فمؤنثة قليلة والأمر فيه سهل فإن طالبه قانع بالجمع والمنع بأي لفظ كان، وإنما العويص العزيز الحد الذي يسمى حقيقياً وليس ذلك إلا ذكر كمال المعاني التي بها قوام ماهية الشيء كما صرح بذلك الغزالي، وعنى بالماهية ما يطلب القائل بقوله ما هو وأن هذه صيغة طالب لحقيقة الشيء فلا يؤخذ في جواب الماهية إلا الذاتي.

والذاتي ينقسم إلى عام كالجسم والحيوان ويسمى جنساً، وإلى أخص من العام وإلى خاص ويسمى نوعاً كالإنسان والفرس. وبيانه أن الحيوان مثلاً يعم كل ذي روح، وما تحته كالإنسان والفرس يسمى نوعاً له. فإذا أردت حد الإنسان فإنك تطلب أولاً جنسه فتقول حيوان، فإذا قلت ذلك احتجت إلى ما يفصله عما يشاركه في الحيوانية فتقول ناطق فتسمي ناطق فصلاً لأنه فصل الإنسان عما يشاركه في الجنس، فالجنس هو الذاتي المشترك بين شيئين فصاعداً كالإنسان والفرس =

المشترك بين شيئين فصاعداً مختلفين بالحقيقة، ثم هو منقسم إلى عام لا أعم منه كالجوهر ينقسم إلى جسم وغير جسم، والجسم ينقسم إلى نامٍ وغيره، والنامي ينقسم إلى حيوان وغيره، والحيوان ينقسم إلى آدمي وغيره، وإلى خاص لا أخص منه كالإنسان ولا أعم من الجوهر إلا الموجود وليس بذاتي، ولا أخص من الإنسان إلا الأحوال العرضية من الطول والقصر والشيخوخة ونحوها^(١). والفصل ما يفصله عن غيره ويميزه به^(٢) كالإحساس في الحيوان

= والأسد، وهؤلاء وأمثالهم مختلفون في الحقيقة أي بالحد لأن حد الإنسان حيوان ناطق والفرس حيوان صاهل وهكذا. ثم اعلم أن الأجناس قد تترتب متصاعدة بأن يكون جنس فوقه جنس وهكذا إلى الجنس العالي ويسمى جنس الأجناس، كالحيوان مثلاً فإنه جنس فوقه جنس هو الجسم النامي وفوقه الجسم وفوقه الجوهر فالجوهر هو جنس الأجناس، وهذا مصطلح المناطقة. وإنما تركنا ترتيب المصنف لأنه غير جار على قاعدتهم والأجناس العالية أوصلها أرباب هذا الفن إلى عشرة وسَمَّوها بالمقولات العشر ولها كتب تتكلم عليها. وأما الأنواع الإضافية فإنها قد تترتب متنازلة بأن يكون نوع تحته نوع وهكذا إلى النوع السافل ويسمى نوع الأنواع كالجسم مثلاً فإنه نوع إضافي تحته نوع وهو الجسم النامي وتحته الحيوان وتحته الإنسان فالإنسان نوع الأنواع. وحاصله أن ما عدا الجنس العالي إذا نسبته إلى ما فوقه كان نوعاً إضافياً وإن نسبته إلى ما تحته كان جنساً له. وإنما اعتبرنا الأنواع بحسب التنازل والأجناس بحسب التصاعد لهذا المعنى لأننا إذا فرضنا شيئاً وفرضنا نوعه يكون ذلك النوع تحته، ثم إذا فرضنا لذلك النوع نوعاً آخر يكون تحت ذلك النوع، فلهذا كان ترتب الأنواع على سبيل التنازل. أما إذا فرضنا شيئاً وفرضنا له جنساً فإنه لا جرم يكون جنسه فوقه ثم إذا فرضنا له جنساً يكون فوق ذلك الجنس وهلم جراً. فلهذا كان ترتب الأجناس على سبيل التصاعد وما بين العالي والسافل من الأجناس والأنواع تسمى متوسطات لأنها ليست عالية ولا سافلة بل متوسطة بينهما، فالمتوسط في مراتب الأجناس هو الجسم المطلق وفي مراتب الأنواع هو الجسم النامي والحيوان.

(١) قوله: «ولا أخص من الإنسان... إلخ» جواب سؤال مقدر تقديره كيف لا يكون شيء أخص من الإنسان؟ وقولنا شيخ وصبي وطويل ونحوه لا يخفى أنه أخص منه. فالجواب أن هذه الأوصاف لا شك في أنها أخص من الإنسان من جهة المعنى، لكنها لا تدخل في الماهية، إذ لا يتغير بتغيرها الجواب عن طلب =

فإنه يشارك الأجسام في الجسمية والإحساس يفصله عن غيره، فيشترط في الحد أن يذكر الجنس والفصل معاً^(١). وينبغي أن يذكر الجنس القريب

= الماهية. فإذا قلت: ما الإنسان؟ قلت: حيوان ناطق سواء كان شيخاً أو كهلاً أو صبيّاً أو طويلاً أو قصيراً. وبيانه أنا إذا قيل لنا ما هذا؟ قلنا: إنسان فإن كان صغيراً فكبير وطال واحمر أو اصفر فستل عنه مرة أخرى أنه ما هو؟ كان الجواب إنسان. ولو أشير إلى ما ينفصل من الإحليل عند الوقاع وقيل ما هو؟ قلنا: نطفة، فإذا صار جنيناً ثم مولوداً فقيل ما هو؟ تغير الجواب ولم يحسن أن يقال نطفة بل يقال إنسان. وكذلك الماء إذا سخن فقيل ما هو؟ قلنا: أنه ماء كما في حالة البرودة، ولو استحال بخاراً بالناز تغير الجواب. والحاصل أنه متى انقسمت الصفات إلى ما لا يتبدل الجواب عن الماهية بتبدلها، وإلى ما لا يتبدل عرفت معنى الجنس والفصل والنوع.

(٢) قوله: «الفصل... إلخ» حاصل كلامه أن الفصل عبارة عما يفصل المعرفة عما شاركه في الجنس وميزه عن غيره. ألا ترى أنك إذا قلت في حد الإنسان: حيوان شارك الإنسان فيه الفرس والظباء والطيور وغيرهم مما لا يحصى، فإذا قلت: حساس ميزه عما شاركه في جنسه. فالفصل وإن كان جزءاً من ماهية الأفراد كالجنس إلا أنه ليس تمام المشترك بين الماهية ونوع آخر، بخلاف الجنس كالحيوان مثلاً، فإنه كما علمت تمام المشترك بين الإنسان والفرس، إذ لا جزء مشترك بينهما إلا وهو الحيوان أو جزؤه، وإنما كان الجزء الذي ليس تمام المشترك فصلاً؛ لأنه إذا لم يكن تمام المشترك بين الماهية ونوع آخر، فإما أن لا يكون مشتركاً أصلاً بين الماهية ونوع ما وحينئذ يميز الماهية عن جميع ما عداها فيكون فصلاً مطلقاً، أو كان مشتركاً بين الماهية ونوع آخر لكن لا يكون تمام المشترك، فهذا الجزء لا يمكن أن يكون مشتركاً بين الماهية وجميع ما عداها، إذ من الماهيات ما تكون بسيطة لا جزء لها، فحينئذ يكون ذلك الجزء مميزاً للماهية عن الماهيات البسيطة فيكون هذا الجزء فصلاً للماهية، لأننا لا نعني بالفصل إلا ما يميز الماهية، وهذا تحقيق ما أشار إليه المصنف تبعاً للغزالي.

* * *

(١) قوله: «فيشترط في الحد... إلخ» مفرغ على ما قبله وبيانه: أن ما وقع السؤال عن ماهيته إذا أردت أن تجيب عنه بالحد الحقيقي، فعليك فيه وظائف لا يكون الحد حقيقياً إلا بتلك الوظائف، فإن تركتها سمي لفظياً أو رسمياً وخرج عن كونه معرباً عن حقيقة الشيء، ومصوراً كنه معناه في نفس السائل.

= الأولى: أن تجمع أجزاء الحد من الجنس والفصول، فإذا قال لك قائل مشيراً إلى

ليكون أدلّ على الماهية، فإنك إن اقتصررت على ذكر البعيد بعدت، وإن ذكرت القريب معه كررت. فلا تقل في حد الأدمي جسم ناطق، بل حيوان ناطق، وقل في حد الخمر شراب مسكر ولا تقل جسم مسكر. ثم ينبغي أن يقدم ذكر الجنس على الفصل، فلا تقل في حد الخمر مسكر شراب، بل بالعكس وهذا لو ترك لشوش النظم ولم يخرج عن الحقيقة. وإذا كان للمحدود ذاتيات متعددة فلا بد من ذكر جميعها ليحصل بيان الماهية. وينبغي أن يفصل بالذاتيات ليكون الحد حقيقياً^(١)، فإن عسر ذلك عليك

ما ينبت من الأرض ما هو؟ فلا بد وأن تقول جسم، ولكن لو اقتصررت عليه بطل عليك بالحجر فتححتاج إلى الزيادة فتقول نام، فتحترز عما لا ينمو، فهذا الاحتراز كما علمت مما سبق يسمى فصلاً إذ فصلت به المحدود عن غيره.

الثانية: أنه إذا كان للمحدود ذاتيات متعددة فلا بد من ذكر جميعها، وإن كانت ألفاً ولا تبال بالتطويل ليحصل بيان الماهية، ولكن ينبغي أن تقدم الأعم على الأخص، بأن تقدم ذكر الجنس على الفصل، فلا تقل في حد الخمر مسكر شراب، ولا في حد النبات نام جسم، بل بالعكس بأن تقول شراب مسكر وجسم نام، وهذا لو تركته تشوش النظم ولم تخرج الحقيقة عن كونها مذكورة مع اضطراب اللفظ، والإنكار عليك في ذلك أقل مما في الأول، وهو أن تقتصر على الجسم.

الثالثة أنك إذا وجدت الجنس القريب فيأياك أن تذكر البعيد معه فيكون مكرراً، كما تقول مائع شراب، أو جسم مسكر، أو تقتصر على البعيد، فإنك إن اقتصررت عليه تكون مبعداً، كما إذا قيل ما الخمر؟ فلا تقل جسم مسكر مأخوذ من العنب وكما مثل به المصنف، وإذا ذكرت هذا فقد ذكرت ما هو ذاتي ومطرود ومنعكس، ولكنه مختل قاصر عن تصور كنه حقيقة الخمر، بل لو قلت مائع مسكر كان أقرب من الجسم وهو أيضاً ضعيف، بل ينبغي أن تقول شراب مسكر فإنه الأقرب الأخص، ولا تجد بعده جنساً أخص منه، فإذا ذكرت الجنس فاطلب بعده الفصل إذ الشراب يتناول سائر الأشربة.

هذا حل كلام المصنف ولم نعتبر ترتيبه تبعاً لعلماء هذا الفن.

(١) قوله: «وينبغي أن يفصل بالذاتيات... إلخ» بيانه: اجتهد غاية ما يمكنك أن يكون الفصل من الذاتيات دون العرضيات ليكون الحد حقيقياً إلا إذا عسر عليك الإتيان بالذاتيات، وهو كذلك في أكثر الحدود، فاعدل بعد ذكر الجنس إلى ذكر اللوازم =

فأعدل إلى اللوازم لكي^(١) يصير رسمياً. وأكثر الحدود رسمية^(٢) لعسر درك الذاتيات. واحترز من إضافة الفصل إلى الجنس، فلا تقل في حد الخمر مسكر الشراب، فيصير الحد لفظياً غير حقيقي. وأبعد من هذا أن تجعل مكان الجنس شيئاً كان وزال، فتقول في الرماد، خشب محترق، فإن الرماد ليس بخشب.

وأما الحد الرسمي فهو اللفظ الشارح للشيء سعديد أوصافه الذاتية واللازمة بحيث يطرد وينعكس^(٣)، كقوله في حد الخمر مائع يقذف بالزبد يستحيل إلى الحموضة ويحفظ في الدن^(٤)، تجمع من عوارضه ولوازمه ما

= واجتهد أن يكون ما ذكرته من اللوازم الظاهرة المعروفة، فإن الخفي لا يعرف به كما إذا قيل ما الأسد؟ قلت: سبع أبخر ليميز بالبحر عن الكلب، فإن البحر من خواص الأسد، ولكنه من الخواص الخفية، ولو قلت شجاع عريض الأعالي لكانت هذه اللوازم والأعراض أقرب إلى الفهم؛ لأنها أجلى.

(١) في الأصل: لكن.

(٢) قوله: «وأكثر الحدود رسمية» أي: أكثر ما يرى في الكتب من الحدود رسمية؛ لأن الحدود الحقيقية عزيزة، ورعاية الترتيب حتى لا يبدأ بالأخص قبل الأعم عسير، وطلب الجنس الأقرب عسير، فإنك ربما تقول في الأسد إنه حيوان شجاع ولا يحضرك لفظ السبع. وأحسن الرسميات ما وضع فيها الجنس الأقرب، وأتمها ما كان بالخواص المشهورة المعروفة.

(٣) قوله: «وأما الحد الرسمي... إلخ» حاصله: أن المعرف أربعة أقسام:

الأول: الحد التام وهو بالفصل والجنس القريبين.

الثاني: الحد الناقص وهو بالفصل القريب وحده، أو به وبالجنس البعيد.

الثالث: الرسم التام وهو بالخاصة والجنس القريب.

الرابع: الرسم الناقص وهو بالخاصة وحدها، أو بها وبالجنس البعيد.

ولم يعتبروا التعريف بالعرض العام؛ لأنه لا يصلح معرفةً لقصوره عن إفادة التعريف، ولا جزء معرف؛ لأنه لو كان جزءاً لكان إما مع الخاصة أو الفصل، ولا فائدة في ضمه مع أحدهما، فلهذا سقط العرض العام من الاعتبار في التعريفات، وإنما يذكرونه في باب الكلليات استيفاء لأقسام الكلّي.

(٤) قوله: «في الدن» قال في القاموس وشرحه: هو الرافود العظيم، أو هو أطول من =

يساوي بجملته الخمر بحيث لا يخرج منه خمر، ولا يدخل فيه غير خمر^(١)، واجتهد أن يكون من اللوازم الظاهرة المعروفة^(٢). ولا يحد الشيء بأخفى منه ولا بمثله في الخفاء^(٣)، ولا تحد شيئاً بنفي ضده، فتقول في الزوج ما ليس بفرد وفي الفرد ما ليس بزواج، فيدور الأمر ولا يحصل بيان^(٤). واجتهد في الإيجاز ما استطعت، فإن احتجت فاطلب منها ما هو أشد مناسبة للغرض^(٥).

= الحب، مستوي الصنعة في أسفله كهيئة قونس البيضة، أو أصغر من الحب له عسس لا يقعد إلا أن يحفر له، قال ابن دريد: هو عربي صحيح وأشد: «وصلى على دنها وارتمس» والجمع الدنان.

(١) قوله: «بحيث لا يخرج منه خمر» إشارة إلى أنه يلزم أن يكون جامعاً. وقوله: «ولا يدخل فيه غير خمر» إشارة إلى وجوب كونه مانعاً.

(٢) قوله: «واجتهد أن يكون من اللوازم الظاهرة المعروفة» أي: للعلة التي علل بها بعده بقوله: «ولا يحد الشيء بأخفى منه؛ لأن الخفي لا يعرف به، كما إذا قيل ما الأسد؟ فقلت؛ سبع أبخر، فإنه وإن كان يتميز بالبحر عن الكلب؛ لأن البخر من خواصه لكنه من الخواص الخفية، ولو قلت شجاع عريض الأعالي لكانت هذه اللوازم والأعراض أقرب إلى الفهم؛ لأنها أجلى. وهذا الشرط مختص بالرسمي، كما صرح به ابن الحاجب حيث قال: ويختص الرسمي باللازم الظاهر لا بخفي مثله ولا أخفي.

(٣) قوله: «ولا بمثله في الخفاء» أي: بالمساوي له في الخفاء، وذلك لأن المعرف يجب أن يكون أقدم معرفة من المعرف، وما يساوي الشيء في المعرفة والجهالة لا يكون أقدم معرفة، فلا تعرف الحركة بما ليس بسكون لتساوي الحركة والسكون معرفة وجهالة، فإن من عرف أحدهما عرف الآخر، ومن جهل أحدهما جهل الآخر.

(٤) قوله: «ولا تحد شيئاً بنفي ضده... إلخ»؛ لأن الشيء الذي جعلت حده بنفي ضده يلزم منه أن تعقله متوقف على تعقل غيره فيلزم الدور، فإذا قلت في حد الزوج ما ليس بفرد، وفي حد الفرد ما ليس بزواج، دار الأمر إلى أنه ما يفهم معنى الزوج إلا بعد فهم الفرد، ولا الفرد إلا بعد فهم الزوج. فهذا هو معنى الدور فلا يحصل به البيان، والرسم أو الحد إنما وضع للبيان فلا يحصل المقصود.

(٥) قوله: «واجتهد في الإيجاز ما استطعت... إلخ» بيانه: أنّ عليك أن تجتهد في الإيجاز ما قدرت، وفي طلب اللفظ النص ما أمكنك، فإن أعوزك النص وفقدته فلم =

وأما الحد اللفظي فهو شرح اللفظ بلفظ أشهر منه^(١)، كقولك في العقار الخمر، وفي الليث الأسد. ويشترط أن يكون الثاني أظهر من الأول^(٢).

واسم الحد شامل لهذه الأقسام الثلاثة لكن الحقيقي هو الأول. فإن معنى الحد يقرب من معنى حد الدار^(٣)، وللدار جهات متعددة إليها ينتهي الحد فتحديدها بذكر جهاتها المختلفة المتعددة التي الدار محصورة بها مشهورة. وإذا سأل عن حد الشيء فكأنه يطلب المعاني والحقائق التي بائثلافها تتم حقيقة ذلك الشيء وتتميز به عما سواه، فلذلك لم يسم اللفظي والرسمي حقيقياً. وسمي الجميع باسم الحد؛ لأنه جامع مانع، إذ هو مشتق من المنع، ولذلك سمي البواب حداً لمنعه من الدخول والخروج. فحد

= تجده وافترقت أي: احتجت إلى الاستعارة فاطلب منها أي: من الاستعارات ما هو أشد مناسبة للغرض، واذكر مرادك به للسائل، فما كل أمر معقول له عبارة صريحة موضوعة، ولو طول مطول أو استعار مستعير، أو أتى بلفظ مشترك وعرف مراده بالتصريح أو عرف بالقرينة، فلا ينبغي أن يستعظم صنيعه ويبالغ في ذمه إن كان قد كشف الحقيقة بذكر جميع الذاتيات، فإنه المقصود، وهذه المزايأ تحسينات وترتيبات كالأبازير من المقصود.

(١) قوله: «وأما الحد اللفظي... إلخ» ليس هذا النوع تعريفاً حقيقياً يراد به إفادة تصور غير حاصل، إنما المراد تعيين ما وضع له اللفظ من سائر المعاني ليلتفت إليه، ويعلم أنه موضوع بإزائه وحاصله أنه يقصد به تفسير صورة حاصلة من بين سائر الصور بأنها المراد بلفظ كذا.

(٢) قوله: «ويشترط... إلخ» والمراد بالظهور وعدمه إنما هو بالنسبة إلى المخاطب لا بالنسبة إلى أصل الوضع، فكم ممن يعلم أن الليث موضوع للحيوان المعروف، ولا يعرف لم وضع لفظ الأسد وبالعكس.

(٣) قوله: «فإن معنى الحد... إلخ» بيان لشمول هذا اللفظ للأقسام الثلاثة غير أن بينهما فرقاً من جهة أن الرسمي واللفظي مئوتهما خفيفة، كما قاله الغزالي إذ طالبهما قانع بتبديل لفظ العقار بالخمر، وتبديل لفظ العلم بالمعرفة، أو بما هو وصف عرضي جامع مانع، وإنما العويص المتعذر هو الحد الحقيقي، وهو الكاشف عن ماهية الشيء لا غير كما تقدم لك بيانه.

الحد إذاً «هو اللفظ الجامع المانع»، واختلف في حد الحد الحقيقي، فقيل هو اللفظ المفسر المحدود على على وجه يجمع ويمنع^(١)، وقيل القول الدال على ماهية الشيء، وحدّه قوم بأنه نفس الشيء وذاته. وهذا لا معارضة بينه وبين ما ذكرناه لكون المحدود هنا غير المحدود ثم^(٢)، وإنما

(١) قوله: «فقيل هو اللفظ المفسر لمعنى المحدود على وجه يجمع ويمنع» فقوله اللفظ المفسر لمعنى المحدود جنس لعمومه لما كان جامعاً مانعاً أو لا. وقوله على وجه يجمع ويمنع فصل أخرج به ما سوى الحد. وبعضهم يعبر عنه بالاطراد والانعكاس ومعناه استلزام وجود الأول لوجود الثاني، يعني متى صدق المعرف (بكسر الراء) على شيء يصدق عليه المعرف (بفتح الراء) ويلازمه المنع فإن هذه الموجبة الكلية تنعكس بعكس النقيض إلى قولنا متى لم يصدق المعرف (بفتح الراء) على شيء لم يصدق المعرف عليه، فلا يتناول المعرف شيئاً مما ليس من أفراد المعرف، وهو معنى كونه مانعاً. والانعكاس هو استلزام انتفاء الأول لانتفاء الثاني، يعني متى لم يصدق المعرف (بالكسر) لم يصدق المعرف (بالفتح)، وإنما سمي به؛ لأنه انعكاس قولنا متى صدق المعرف (بالفتح) صدق المعرف (بالكسر)، ويلازمه الجمع؛ لأن الموجبة الكلية تنعكس بعكس النقيض إلى القول المذكور وهو معنى الجمع فافهم. وقد أشار هذا القائل إلى أن المساواة إنما تعتبر في الحد التام، إذ هو الذي يحصل فيه الطرد والعكس ويعتبر أن فيه لا في مطلق التعريف.

(٢) قوله: «وهذا لا معارضة بينه وبين ما ذكرناه... إلخ» معناه: أن هذه الأقوال الثلاثة المذكورة في حد الحد لا معارضة بينها وبين ما ذكره من أن حد الحد هو الجامع المانع، وذلك لأن كل واحد ذكر للحد حداً باعتبار غير ما اعتبره الثاني، والمعارضة لا تكون إلا حيث تواردت الحدود على محدود واحد باعتبار واحد. ثم أوضح وجوه الاعتبارات بتقسيمه الوجود باعتبار الموجود إلى أربع مراتب، وأشار بذلك إلى أن من قال حد الحد هو اللفظ الجامع المانع حده باعتبار حقيقته في نفسه، ومن قال هو اللفظ المفسر لمعنى المحدود إلخ نظر إلى مثال حقيقته في الذهن، ومن قال هو القول الدال على ماهية الشيء نظر إلى اللفظ المعبر عما في النفس، ومن قال بأنه نفس الشيء وذاته حد به الكناية عن اللفظ، فالحدود الأربعة متوازية متطابقة. فينتج من هذا أن المحدود في أحد الجانبين غير المحدود في الجانب الآخر، فلا معارضة بينهما.

واعلم أن المصنف أخذ هذه المقدمة وغيرها من كلام الغزالي في المستصفي، =

يقع التعارض بعد التوارد على شيء واحد. بيانه أن الموجود له في الوجود أربع مراتب: الأولى: حقيقته في نفسه. الثانية: ثبوت مثال حقيقته في الذهن وهو المعبر عنه بالعلم. الثالثة: اللفظ المعبر عما في النفس^(١). الرابعة: الكناية عن اللفظ^(٢). وهذه الأربعة متوازية متطابقة^(٣)، فإذا المحدود في أحد الجانبين غير المحدود في الآخر، فلا معارضة بينهما^(٤). والله أعلم.

= الغزالي أطال النفس في هذا المقام وعنون هذا البحث بالامتحان الأول من محك الحد، وكثيراً ما يأخذ المصنف كلام الغزالي فيشوش فيه ولا يبين المقصد والمرام، فيقع قارئ كتابه في حيرة لاسيما في هذه المقدمة. والحاصل أن الحد لفظ مشترك بين أقسام الوجود، وباختلاف إطلاقه على أحد معانيه اختلف حده، ومثاله أن من حدَّ العين بأنه العضو المدرك للألوان بالرؤية لم يخالف من يحد العين بأنه الجوهر المعدني الذي هو أشرف النقود، بل حد هذا أمراً مابناً لحقيقة الأمر الآخر وإنما اشتركا في اسم العين. فافهم هذا فإنه قانون كثير النفع.

(١) قوله: «الثالثة اللفظ... إلخ» أي: تأليف مثاله بحروف تدل عليه، وهي العبارة الدالة على المثال الذي في النفس.

(٢) قوله: «والرابعة الكناية عن اللفظ» أي: تأليف رقوم تدرك بحاسة البصر دالة على اللفظ وهي الكتابة. والكتابة تبع اللفظ إذ تدل عليه، واللفظ تبع العلم إذ يدل عليه، والعلم تبع المعلوم إذ يطابقه ويوافقه.

(٣) قوله: «وهذه الأربعة متوازية متطابقة» المشار إليه أقسام الموجود. ولا اختلاف بين هذه الأربعة إلا في الوجود، وذلك أن الأولين وجوديان حقيقيان لا يختلفان بالأعصار، وإن الآخرين وهما اللفظ والكتابة يختلفان باختلاف الأعصار والأمم؛ لأنهما موضوعان بالاختيار، ولكن الأوضاع وإن اختلفت صورها فهي متفقة في أنها موضوعة قصد بها مطابقة الحقيقة.

(٤) قوله: «فلا معارضة بينهما» بيانه: أن الحد كما ذكره المصنف آنفاً مأخوذ من المنع، وإنما استعير لهذه المعاني للمشاركة في معنى المنع فانظر أين تحده في هذه الأربعة؟ فإن ابتدأت بالحقيقة لم تشك في أنها حاصرة للشيء مخصوصة به، إذ حقيقة كل شيء خاصيته التي له وليست لغيره، فإذا الحقيقة جامعة مانعة. فإذا نظرت إلى مثال الحقيقة في الذهن وهو العلم وجدته أيضاً كذلك؛ لأنه مطابق للحقيقة المانعة، والمطابقة توجب المشاركة في المنع. وإن نظرت إلى العبارة عن =

فصل

وزعم أهل هذا العلم أن الحد لا يمتنع لتعذر البرهان على صحته^(١)،

العلم وجدتها أيضاً حاصرة، فإنها مطابقة للعلم المطابق للحقيقة، والمطابق للمطابق مطابق. وإن نظرت إلى الكتابة وجدتها مطابقة للفظ المطابق للعلم المطابق للحقيقة فهي أيضاً مطابقة. وقد وجد المنع في الكل إلا إن العادة لم تجر بإطلاق اسم الحد على الكتابة التي هي الرابعة، ولا على العلم الذي هو الثانية بين ما هو مشترك بين حقيقتين، فلا بد وأن يكون له حدان مختلفتان كلفظ العين ونظائرها. فإذا عند الإطلاق على نفس الشيء يكون حد الحد أنه حقيقة الشيء ذاته، وعند الإطلاق الثاني يكون حد الحد أنه اللفظ الجامع المانع، إلا إن الذين أطلقوه على اللفظ أيضاً اصطلاحهم مختلف، فحد الحد عند من يقنع بتكرير اللفظ، كقوله الموجود هو الشيء، والحركة هي النقلة، والعلم هو المعرفة، هو تبديل اللفظ لما هو واقع عند السائل على شرط يجمع ويمنع. وأما حد الحد عند من يقنع بالرسميات، أنه اللفظ الشارح للفظ بتعدد صفاته الذاتية واللازمة على وجه يميزه عن غيره تمييزاً يطرد وينعكس، وأما حده عند من لا يطلق اسم الحد إلا على الحقيقي، أنه القول الدال على تمام ماهية الشيء، ولا يحتاج في هذا أن يذكر الطرد والنعكس؛ لأن ذلك يتبع الماهية بالضرورة ولا يتعرض لللازم، والعرضي فإنه لا يدل على الماهية إلا الذاتيات. فقد عرفت بما تقدم لك أن اسم الحد مشترك في الاصطلاحات بين الحقيقة وشرح اللفظ والجمع بالعوارض والدلالة على الماهية، وهذه أربعة أمور مختلفة. والحاصل أن الألفاظ المشتركة لها حدود باعتبار ما تطلق عليه وليس لها حد واحد، ألا ترى أن النحاة لما يذكرون الاستثناء يقسمونه أولاً إلى متصل ومنقطع، ثم يحدون كل قسم على حدته؟ ولو شاءوا أن يأتوا بحد واحد جامع لقسميه لما استطاعوا ذلك؛ والإنسان له باعتبار إطلاقه على إنسان العين حد، وعلى الإنسان المعروف حد، وعلى الإنسان المصنوع على الحائط المنقوش أو المجسم حد آخر، وعلى الإنسان الميت حد.

(١) قوله: «وزعم أهل هذا العلم... إلخ» الإشارة بهذا إلى علم مدارك العقول المعبر عنه بالمنطق، والزعم هنا بمعنى الرأي كقولك زعم أبو حنيفة كذا أي: ارتأى كذا. واعلم أن تفصيل القول في أن الحد لا يكتسب بالبرهان وتحقيق الحق فيه مما لا يليق بهذا الكتاب ولا بغيره من كتب الأصول. ومن أراد فعليه بكتاب البرهان من =

فإن الحد أقل ما يتركب من مفردين فيحتاج في البرهان عن كل مفرد إلى جد يشتمل على مفردين ثم يتسلسل ذلك إلى أن يصير إلى الأوليات المعلومة ضرورة، لكن قل ما يمكن إنهاؤه إليها والنظر وضع للتعاون على إظهار الحق، فلا يوضع على وجه لا يمكن إثباته أو يعسر بل طريق الاعتراض عليه بالتقضى أو المعارضة بحد آخر فإن عجز المستدل عن نقض حد المعارض كان منقطعاً وإن أبطله صح حده. مثاله قولنا في حد الغصب

= كتاب الشفاء لابن سينا، والمصنف اختطف خطفة من كلام الغزالي فأودعها كتابه هنا ونحن نجاريه على كلامه قائلين: اعلم أن الحد لا يحصل بالبرهان، بمعنى أن الحد لا يدخله المنع، وإنما يدخله من أقسام المعارضة الآتية في أواخر باب القياس النقض والمعارضة، وإنما لم يدخله المنع لتعذر البرهان على صحته من وجهين: أحدهما: أن حقيقة البرهان وسط يستلزم حصول أمر في المحكوم عليه لما تقر من أنه لا بد في الدليل من وسط مستلزم للمطلوب حاصل للمحكوم عليه. فلو قدر في الحد وسط يستلزم حصوله للمحدود لكان الوسط مستلزماً لحصول عين المحكوم عليه لنفسه؛ لأن الحد الحقيقي التام ليس أمراً غير حقيقة المحدود تفصيلاً، وفيه تحصيل الحاصل لأن ثبوت الشيء لنفسه بين، فإذا تصور النسبة بينهما حصل الجزم بلا توقف على شيء أصلاً، ولا يمكن إقامة البرهان إلا بعد تصورهما المستلزم للحكم، فهو حاصل قبل البرهان فيلزم المحذور، ولا يرد أنهما متغايران قطعاً، فإن المحدود مجمل والحد يفصله، إذ لولاه لم يتصور هناك نسبة يحكم بها بداهة أو برهاناً.

ثانيهما: أن الحد أقل ما يتركب من مفردين فيحتاج في إقامة البرهان عليه إلى أن يحد كل مفرد بمفردين أيضاً، ويحتاج المفردان في البرهان إلى أن يحد كل مفرد منهما بمفردين، فيتسلسل إلى أن يصير إلى الأوليات المعلومة بالضرورة كعلم الإنسان بوجود نفسه، لكن قل ما يمكن إنهاؤه إليها، وكثيراً ما يتسلسل إلى غير النهاية، وما كان كذلك فهو باطل. ولكن هذا مما يفيد النظر؛ لأن النظر إنما وضع لأجل إظهار الحق وللتعاون عليه، وما كان هذا شأنه لا يوضع على وجه لا يمكن إثبات الحق به أو يعسر. وقال المحقق محب الله البهاري في كتابه سلم العلوم وشارحه المدقق محمد فيروز: مثل المعرف كمثل النقاش ينقش شبحاً في اللوح، فإنه يتصور في الذهن صورة معدوم أو موجود، فالتعريف تصوير بحت لصورة المعرف في الذهن لا حكم فيه وإلا لكان تصديقاً لا تصويراً، كما لا حكم للنتقيش، فإذا قال الحاد مثلاً: الإنسان حيوان ناطق، لم يقصد به أن يحكم على =

إثبات اليد العادية على مال الغير^(١)، فربما قال الحنفي لا نسلم أن هذا هو حد الغصب. قلنا: هو مطرد منعكس فما الحد عندك؟ فيقول: ثبات اليد العادية المزيلة لليد المحقة. قلنا: يبطل بالغاصب من الغاصب فإنه غاصب يضمن للمالك ولم يزل اليد المحقة فإنها كانت زائلة.

= الإنسان بكونه حيواناً ناطقاً، بل أراد بذكر الإنسان أن يتوجه ذهنك إلى ما عرفه بوجه ما، ثم يشرع في تصويره بوجه أكمل، فهو من حيث أنه تصوير بحث لا يتوجه عليه أي على التعريف شيء من المنوع الثلاثة، كما لا يتوجه على ذلك أي: على التنقيش. كيف والمناظرة إنما تنعقد في الأحكام؟ فلا يصح أن يقال لا نسلم أن الإنسان حيوان ناطق، فإن ذلك يجري مجرى أن يقال للكاتب لا نسلم كتابتك. نعم هناك أحكام ضمنية مثل دعوى الحدية والمفهومية والاطرادية والانعكاسية والجنسية والفصلية، فيجوز منع تلك الأحكام، مثل أن يقال لا نسلم أن هذا حد للإنسان، أو لا نسلم أن الحيوان جنس له، أو أن الناطق فصل له. ويؤيد هذا ما قاله المحقق الدواني في الحواشي الجديدة: جميع الإيرادات على التعريفات دعاوى محتاجة إلى الإثبات، ويكفي في جوابه المنع كما صرح به القوم انتهى.

فكان هذا الإجماع شريعة نسخت قبل العمل بها، نعم ينقض بإبطال الطرد والعكس مثلاً؛ لأن معنى الطرد التلازم بالثبوت، أي: كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود وبالعكس، ومعنى العكس التلازم في الانتفاء، أي: كل ما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود وبالعكس، فإن لم يكن التعريف مانعاً انتقض حكم الكلية الأولى أي: نقضاً إجمالياً، وهو الذي يبطل به الحكم الكلي بعدم جريانه في موضع يصدق عليه المحكوم عليه، وإن لم يكن جامعاً انتقض حكم الكلية الثانية، وصورته أن يقول لا طرد في هذا الحد، فإنه يصدق على ما لا يصدق عليه المحدود ولا عكس فيه، فإنه لا يصدق على ما يصدق عليه المحدود، والمعارضة إنما تتصور في الحدود الحقيقية، إذ حقيقة الشيء لا تكون إلا واحداً بخلاف الرسوم، إذ يجوز أن يكون للشيء الواحد رسوم متعددة.

(١) قوله: «مثاله قولنا في حد الغصب... إلخ» بيانه: إنا إذا قلنا المغصوب مضمون وولد المغصوب مغصوب فكان مضموناً، فيقول المعارض سلمنا أن المغصوب مضمون، ولكن لا نسلم أن ولد المغصوب مغصوب، فنقول الدليل على أنه مغصوب أن حد الغصب يصدق عليه، فإن حده إثبات اليد العادية على مال الغير، وقد وجد ذلك الإثبات في ولد المغصوب، فربما قال الخصم بمنع كون اليد عادية =

فصل

في البرهان^(١)، وهو الذي يتوصل به إلى العلوم التصديقية المطلوبة بالنظر^(٢). وهو عبارة عن أقاويل مخصوصة ألفت تأليفاً مخصوصاً بشرط يلزم

=
وكونه إثباتاً، بل يقول هو ثبوت ولكن ليس ذلك من غرضنا، بل ربما قال: أسلم أن هذا موجود في الولد، ولكن لا أسلم أن هذا حد الغصب فهذا لا يمكن إقامة البرهان عليه إلا أننا نقول هو مطرد من عكس، فما الحد عندك؟ فلا بد من ذكره حتى ننظر إلى موضع التفاوت، فيقول بل حد الغصب إثبات اليد المبطلّة المزيلة لليد المحققة، فيقال له حدك هذا يبطل بالغايب من الغاصب، فإنه غاصب يضمن للمالك ولم يُزل (بضم أوله) اليد المحققة، فإنها كانت زائلة فحدك غير جامع، وبيانه أن المستدل يقول للخصم قد زدت وصفاً وهو الإزالة فلننظر هل يمكننا أن نقدر على اعتراف الخصم بثبوت الغصب مع عدم هذا الوصف؟ فإن قدرنا عليه كأن يقول الزيادة محذوفة، وذلك بأن يقول الغاصب من الغاصب يضمنه للمالك وقد أثبت اليد العادية وما أزال المحققة، بل المزال لا يزال وكان الأول قد أزال اليد المحققة فهذا طريق قطع النزاع، وأما الناظر مع نفسه فإذا تحرر له الشيء وتلخص له اللفظ الدال على ما تحرر في ذهنه علم أنه واجد للحد.

(١) ذكر في أول المقدمة أن مدارك العقول تنحصر في الحد والبرهان، وأهل هذا الفن يعبرون عن الأول بالتصور، ويجعلون مبادئ الكليات الخمس التي هي الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام، ومقاصده القول الشارح الذي يعنونونه بالحد، وعن الثاني بالتصديقات، ويجعلون مبادئ القضايا وأحكامها من التناقض والعكس وغيرهما ومقاصده البرهان، ولما أتم الكلام على التصورات - لكن على وجه لا يتكفل بتمام المراد - أراد هنا أن يتكلم على التصديقات كلاماً على نمط الأول فقال فصل في البرهان.

(٢) قوله: «هو الذي يتوصل به... إلخ» أشار به إل ما ذكره في أول المقدمة وحكى هنالك أن العلم ينقسم إلى أولي وإلى مطلوب. فالمطلوب من المعرفة لا يقتنعص إلا بالحد وتقدم الكلام عليه، والمطلوب من العلم وهو الذي يتطرق إليه التصديق أو التكذيب وهو القضايا الخبرية لا يقتنعص إلا بالحجة والبرهان، وهما عبارة عن أقاويل مخصوصة ألفت تأليفاً مخصوصاً ونظمت نظماً مخصوصاً بشرط مخصوص على النمط الذي يذكر بعد. يلزم من ذلك التأليف رأي هو مطلوب الناظر، وما =

منه رأي هو مطلوب الناظر^(١)، وتسمى هذه الأقاويل مقدمات ويتطرق الخلل إلى البرهان^(٢) من جهة المقدمات تارة^(٣) ومن جهة التركيب تارة^(٤)، ومنهما تارة على مثال البيت المبني تارة يختل لعوج الحيطان وانخفاض السقف إلى قرب من الأرض، وتارة لشعث اللبنيات أو رخاوة الجذوع، وتارة لهما جميعاً. فمن يريد نظم البرهان يتبدى أولاً بالنظر في الأجزاء المفردة ثم في المقدمات التي فيها النظم والترتيب وأقل ما يحصل منه المقدمة مفردان^(٥)، وأقل ما يحصل منه البرهان مقدمتان^(٦)، ثم يجمع المقدمتين فيصوغ منهما برهاناً وينظر كيفية الصناعة.

= ذكره المصنف هو ما قاله الغزالي لكنه حذف منه وزاد. والذي عرفه به غيره كالبهاري في سُلّم العلوم قول مؤلف من قضايا يلزم عنها لذاتها قول آخر وهذا مع اختصاره أوضح من الأول. وقوله من قضايا وقول المصنف كالغزالي عن أقاويل جمع يوهم أن القياس لا يتركب إلا من ثلاث قضايا فأكثر بناء على ما هو المشهور من أن أقل الجمع ثلاثة وليس بصحيح؛ لأن قولنا العالم متغير وكل متغير حادث حجة بالاتفاق مع أنه لم يتركب إلا من قضيتين، والمخلص في هذا الإشكال أن أهل هذا الفن اصطَلحوا على أن مبدأ الجمع من الإثنين كما هو القول الثاني، فالمراد بالقضايا عندهم ما فوق قضية واحدة وكذا كل جمع يستعمل في هذا الفن، وقد حقق المسألة سعد الدين التفتازاني فقال: القياس المنتج لمطلوب واحد لا يكون مؤلفاً بحكم الاستقراء الصحيح إلا من مقدمتين لا يزيد ولا أنقص، لكن ذلك القياس قد تفتقر مقدمته أو أحدهما إلى الكسب بقياس آخر كذلك إلى أن ينتهي إلى المبادئ المسلمة أو البديهية، فيكون هناك قياسات مترتبة محصلة للقياس المنتج للمطلوب فسموا ذلك قياساً مركباً.

- (١) قوله: «بشروط يلزم منه رأي... إلخ» ذلك الرأي هو النتيجة.
- (٢) قوله: «ويتطرق الخلل... إلخ». معناه: أن صحة القياس بمراعاة شروطه وخلله بعدم مراعاتها، وذلك على نمط المثال الذي مثل به المصنف.
- (٣) قوله: «من جهة المقدمات» بأن تكون خالية من شروطها.
- (٤) قوله: «ومن جهة التركيب» أي: والنظم وإن كانت المقدمات صحيحة يقينية.
- (٥) قوله: «مفردان» أي: علمان يتطرق إليهما التصديق والتكذيب كقولك العالم حادث.
- (٦) قوله: «وأقل ما يحصل... إلخ» معناه: أن أقل ما تحصل منه مقدمة معرفتان =

فصل

واعلم أن دلالة الألفاظ على المعنى تنحصر في المطابقة والتضمن واللزوم كدلالة لفظ البيت على معنى البيت^(١)، والتضمن كدلالته على السقف^(٢)، ودلالة لفظ الإنسان على الجسم. واللزوم كدلالة لفظ السقف على الحائط^(٣)، إذ ليس جزءاً من السقف لكنه لا ينفك عنه فهو

= توضح إحداهما مخبراً عنه والأخرى خبراً أو وصفاً. وبهذا انقسم القياس إلى مقدمتين وانقسمت كل مقدمة إلى معرفتين تنسب إحداهما إلى الأخرى، وكل مفرد فهو معنى ويدل عليه لا محالة بلفظ فيجب ضرورة أن ينظر في المعاني المفردة وأقسامها وفي الألفاظ المفردة ووجوه دلالتها، ثم إذا فهمنا اللفظ مفرداً والمعنى مفرداً ألفنا معنيين وجعلناهما مقدمة، ونظر في حكم المقدمة وشرطها ثم نجتمع مقدمتين فنصوغ منهما قياساً ونظر في كيفية الصياغة الصحيحة، وهكذا القول في كل مركب فإن أجزاء المركب تتقدم على المركب بالضرورة. ومن هنا قال رحمه الله تعالى: (فصل... إلخ).

- (١) قوله: «على معنى البيت» أي: بالمطابقة.
- (٢) قوله: «على السقف» أي: لأن لفظ البيت عبارة عن السقف والجدران وكدلالة لفظ الإنسان على الجسم، إذ لا إنسان إلا وهو جسم إذ وجدنا الجسمية في الإنسانية مهما قلنا إنسان.
- (٣) قوله: «واللزوم... إلخ» معناه: أن دلالة لفظ السقف على الحائط ليس دلالة مطابقة ولا تضمن؛ لأن السقف غير موضوع للحائط وضع لفظ الحائط حتى يكون مطابقاً له ولا يتضمن إذ ليس الحائط جزءاً من السقف كما كان السقف جزءاً من نفس البيت وكما كان الحائط جزءاً من نفسه أيضاً، لكنه كالرفيق الملازم الخارج من ذات السقف الذي لا ينفك السقف عنه فدلالته على نمط آخر. وحاصل ذلك أن حد الإنسان حيوان ناطق، فإذا أطلقنا لفظ الإنسان وأردنا به الحيوان والناطق معا سميت دلالة الإنسان عليهما مطابقة لتطابق اللفظ والمعنى، وتعرف تلك الدلالة بأنها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له والدلالة كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، وإذا أطلقنا لفظ الإنسان وأردنا به الحيوان فقط أو الناطق فقط سميت تلك الدلالة تضمناً لكون الجزء في ضمن المعنى الموضوع له، وإذا أطلقناه وأردنا به المعنى الخارج عن الموضوع له لفظ =

كالرفيق الملازم. ولا يستعمل في نظر العقل ما يدل بطريق اللزوم^(١)؛ لأن ذلك لا ينحصر في حد، إذ السقف يلزم الحائط والحائط الأس والأس الأرض فلا ينحصر، بل اقتصر على الأولين من المطابقة والتضمن.

ثم اللفظ ينقسم^(٢) إلى ما يدل على معين كزيد وهذا الرجل. وحثه «اللفظ الذي لا يمكن أن يكون مفهومه إلا ذلك الواحد»^(٣)، وإلى ما يدل على واحد من أشياء كثيرة تتفق في معنى واحد^(٤) يسمى مطلقاً كقولنا فرس ورجل. فإن دخلت عليه الألف واللام صار عاماً يتناول جميع ما يقع عليه ذلك^(٥). فإن قيل فالسما والارض والإله والشمس والقمر مدلولها مفرد مع الألف واللام^(٦) قلنا امتناع الشركة لم يكن لوضع اللفظ بل لاستحالة وجود المشارك، إذ الشمس في الوجود واحدة ولو فرضنا عوالم في كل واحد شمس كان قولنا الشمس شاملاً لكل.

ثم تنقسم الألفاظ^(٧) إلى مترادفة ومتباينة ومتواطئة ومشاركة.

= الإنسان سميت الدلالة التزامية لكون الخارج لازماً للمعنى الموضوع له، كدلالة الإنسان على قابل صنعة الكتابة، فإن القابلية المذكورة خارجة عن المعنى الموضوع له لكنها لازمة له. وههنا مباحث محلها كتب المنطق فلا نطيل مباحثها.

(١) قوله: «ولا يستعمل في نظر العقل... إلخ» حاصله: تنبيه الباحث على أن لا يمكن خصمه من استعمال دلالة الالتزام للعلة التي ذكرها المصنف، وحيث يتشر الكلام ولا يقف عند حد.

(٢) قوله: «ثم اللفظ» أي: بالإضافة إلى خصوص المعنى وشموله.

(٣) قوله: «إلا ذلك الواحد» أي بعينه فإن قصد اشتراك غيره فيه منع نفس مفهوم اللفظ منه.

(٤) قوله: «تتفق في معنى واحد» أي أن نفس تصور ذلك اللفظ لا يمنع من وقوع الاشتراك في معناه.

(٥) قوله: «فإن دخلت عليه الألف واللام... إلخ» يعني: أن الاسم المفرد في لغة العرب إذا أدخل عليه الألف واللام كان لاستغراق أفرد الجنس كالكتاب والميزان، وقد يسمى لفظاً عاماً ويقال الألف واللام للعموم.

(٦) قوله: «فإن قيل... إلخ» وارد على قوله فإن دخلت عليه الألف واللام... إلخ.

(٧) قوله: «ثم تنقسم الألفاظ» أي: المتعددة بالإضافة إلى المسميات المتعددة.

فالمترادفة أسماء مختلفة لمسمى واحد^(١) كاللith والأسد والعقار والخمر، فإن كان أحدهما يدل على المسمى مع زيادة لم يكن من المترادفة كالسيف والمهنة والصارم، فإن المهنة يدل على السيف مع زيادة نسبتها إلى الهند، والصارم يدل عليه مع صفة الحدة فخالف إذاً مفهومه مفهوم السيف.

والمبتاينة الأسماء المختلفة للمعاني المختلفة كالسما والأرض، وهي الأكثر.

والمتواطئة فهي الأسماء المنطلقة على أشياء متغايرة بالعدد متفقة في المعنى التي وضع الاسم عليها كالرجل ينطلق على زيد وعمرو، والجسم ينطلق عليهما وعلى السماء والأرض لاتفاقهما في معنى الجسمية^(٢).

والمشتركة: فهي الأسماء المنطلقة على مسميات مختلفة بالحقيقة كالعين للعضو الناظر والذهب، وقد يقع على المتضادين كالجليل للكبير والصغير والجون للأسود والأبيض والقرء للحيض والظهر والشفق للبياض والحمرة.

وقد يقرب المشترك من المتواطئ^(٣) كالحى يقع على الحيوان

(١) قوله: «فالمترادفة... إلخ» حاصله: أن كل اسمين عبرت بهما عن معنى واحد فهما مترادفان، ما لم يكن أحدهما يدل على المسمى مع زيادة، كما شرحه المصنف.

(٢) قوله: «في معنى الجسمية» التي وضع بإزائها فكل اسم مطلق ليس بمعين فإنه يطلق على آحاد مسمياته الكثيرة بطريق التواطؤ، فاسم اللون للبياض والسواد بطريق التواطؤ، فإنها متفقة في المعنى الذي يسمى به اللون لوناً وليس بطريق الاشتراك البتة، وكذلك الحيوان متواطئ؛ لأنه واقع على الإنسان والفرس والثور.

(٣) قوله: «وقد يقرب المشترك من المتواطئ... إلخ» يوضحه ما قاله الغزالي في المستصفي ومعيار العلوم ومحك النظر من أن الاهتمام بتمييز المشتركة عن المتواطئة مهم فلنزد له شرطاً ونقول الاسم المشترك قد يدل على المختلفين كما =

والنبات يظن أنه من المتواطىء وهو من المشترك، إذ المراد من حياة النبات الذي يحصل به نماءه ومن الحيوان الذي يحس به ويتحرك بالإرادة فيسمى هذا مشتبهاً، والمختار^(١) يطلق على القادر على الفعل وتركه^(٢)، فلذلك يصح

ذكرنا، ولا شركة بينهما البتة كالجليل للحقير والخطير والناهل للعطشان والريان والجون للأسود والأبيض والقرء للطهر والحيض. أيضاً المشترك قد يكون مشككاً قريب الشبه من المتواطىء ويعسر الفرق على الذهن وإن كان في غاية الصفاء، ولنسم ذلك متشابهاً، وذلك مثل النور الواقع على الضوء الذي يدرك بحاسة البصر من الشمس والنار، والواقع على العقل الذي يهتدى به في الغوامض، ولا مشاركة بين حقيقة ذات العقل والضوء إلا كمشاركة السماء للإنسان في كونه جسماً، إذ الجسمية فيهما لا تختلف البتة مع أنه ذاتي لهما. ويقرب من لفظ النور لفظ الحي على النبات والحيوان، فإنه بالاشتراك المحض إذ يراد به من النبات المعنى الذي به نماءه، ويراد به من الحيوان المعنى الذي به يحس ويتحرك بالإرادة، وإطلاقه على الباري جل وعلا، إذا تأملت هذا عرفت بأنه لوجه ثالث يخالف الأمرين جميعاً، وأمثال هذه ينابيع الأغاليط. هذا كلامه وبه يتضح كلام المصنف، لأنه منه أخذ.

(١) قوله: «والمختار... إلخ» أشار به إلى مغلظة في المشترك وإيضاح ذلك أن المشترك في الأصل هو الاسم الذي يعبر به عن مسميين لا يكون موضوعاً لأحدهما ومستعاراً منه إلى الآخر أو منقولاً منه إلى الآخر، بل لا يكون أحدهما بأن يجعل أصلاً والآخر منقولاً إليه أو مستعاراً منه بأولى من نقيضه كلفظ المشتري إذ لا يمكن أن يقال استعير الكوكب من العاقد أو العاقد من الكوكب أو وضع لأحدهما أولاً ثم حدث الثاني بعده، وكذلك لفظ المفعول والفاعل فيما لا يختلف تصريفه كقولك اختار يختاراً فهو مختار وذلك مختار فالفاعل والمفعول لهما صيغة واحدة وليس اللفظ بأحدهما هو أولى من الآخر. وليس كذلك لفظ الأم لحواء فإنها أم البشر، والأرض فإنها تسمى أم البشر ولكن الأول بالوضع والثاني بالاستعارة، ولا كذلك الألفاظ التي نقلت وغيرت كلفظ المناق والفاسق والكافر والملحد والصوم والصلاة وسائر الألفاظ الشرعية، فإنها مشتركة لأمرين مختلفين، ولكن لبعضها أول وبعضها ثان أي: منقول من البعض إلى البعض، فالأول منقول عنه والثاني منقول إليه وقد حصل مقصود الاشتراك وإن كان على الترتيب، كما حصل في لفظ العاقد والكوكب وإن لم يكن على الترتيب.

(٢) قوله: «يطلق على القادر... إلخ» أورد مثلاً للغلط في المشترك حتى يستدل به =

تسمية المكره مختاراً، ويطلق على من تخلى في استعمال قدرته ودواعي ذاته^(١)، فلا تحرك دواعيه من خارج وهذا غير موجود في المكره

على غيره، فإن الحال ليس يحتمل الاستقصاء وذلك كقول الشافعي في مسألة =
المكره على القتل يلزمه؛ القصاص لأنه مختار، ويقول الحنفي لا يلزمه القصاص لأنه مكره وليس بمختار، ويكاد الذهن لا ينبو عن التصديق بالأمرين، وأنت تعلم أن التصديق بالضدين محال، وترى الفقهاء يتعشرون فيه ولا يهتدون إلى حله، وإنما ذلك لأن لفظ المختار مشترك إذ قد يجعل لفظ المختار مرادفاً للفظ القادر ومساوياً له إذا قبل بالذي لا قدرة له على الحركة الموجودة كالمحمول فيقال هذا عاجز محمول وهذا قادر مختار، ويراد بالمختار القادر الذي يقدر على الفعل وتركه وهو صادق على المكره، وقد يعبر بالمختار عن تخلى في استعمال قدرته ودواعي ذاته بلا تحرك دواعيه من خارج، وهذا يكذب على المكره ونقيضه وهو أنه ليس بمختار يصدق عليه فإذا صدق عليه أنه مختار وليس بمختار، ولكن بشرط أن يكون مفهوم المختار المنفي غير مفهوم المختار المثبت، ولهذا نظائر في النظريات لا تحصى إلى آخر ما قاله المصنف.

(١) قوله: «على من تخلى... إلخ» معناه: أن استعمال قدرته والدواعي التي تستدعيها ذاته لا يكون أمر خارج مؤثراً عليها، وإنما يكون باختياره مخلى أي: خالياً عن جميع المؤثرات الخارجية، فعبارة المصنف كالغزالي فيها غموض، فمن اسم موصول مجرور بعلى متعلق بيطلق وجملة تخلى صلة الموصول والظرف بعده متعلق به. وقوله فلا، الفاء تفرعية وتحرك بالبناء للمجهول، والمعنى أن المختار يطلق على من كانت دواعي ذاته واستعمال قدرته مخلاة أي: متروكة له، فلا تكون لأجل أمر خارج دعاه إليها فتأمل.

واعلم أن هذا البحث فلسفي بحث ولا أدري ما كان الحامل للمصنف على ذكره. وحاصله أن القوى التي يكمل بها الإدراك الباطني سواء كانت مدركة أو معينة في الإدراك خمس:

الأولى: الحس المشترك وهي القوة التي ترسم فيها صور الجزئيات المحسوسة بالحواس الخمس، فتطالعها النفس ثمة فتدركها ومن ثم تسمى مدركة لها.

الثانية: الخيال وهو يحفظ الصور المرتسمة في الحس المشترك إذا غابت المحسوسات عن الحواس الظاهرة، فهو كالخزانة له وبه يعرف من يرى في زمان ثم يغيب عنه ثم يحضر، ولولا هذه القوة وحفظها لصور المحسوسات الغائبة لامتنع أن يعرف شيئاً أنه الذي رأي فيما سبق من الزمان واختل النظام.

.....
= الثالثة: القوة الوهمية وهي التي تدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالصور المحسوسة، كالعداوة الجزئية التي تدركها الشاة من الذئب فتهرب منه، والمحبة الجزئية التي تدركها السخلة من أمها فتميل إليها، فإن هذه المعاني لا بد لها من قوة مدركة سوى الناطقة.

الرابعة: القوة الحافظة وهي الحافظة للمعاني التي تدركها القوة الوهمية كالحزانة لها ونسبتها إلى الوهمية نسبة الخيال إلى الحس المشترك.

الخامسة: القوة المتخيلة وهي التي تتصور في الصور المحسوسة والمعاني الجزئية المنتزعة منها وتصرفها فيها بالتركيب تارة والتفصيل أخرى، مثل إنسان ذي رأسين وإنسان عديم الرأس وحيوان نصفه إنسان ونصفه فرس. وهذه القوة إذا استعملها العقل في مدركاته بضم بعضها إلى بعض وفصله عنه سميت مفكرة، كما أنها إذا استعملها الوهم في المحسوسات مطلقاً سميت متخيلة.

ثم اعلم أن محل الحس المشترك والخيال هو البطن الأول من الدماغ المنقسم إلى بطون ثلاثة أعظمها الأول ثم الثالث، وأما الثاني فهو كمنفذ فيما بينهما منفرد على شكل الدودة. فالحس المشترك في مقدم البطن الأول لتصادفه المحسوسات بالحواس الظاهرة أولاً، والخيال في مؤخره لأنه خزانة المحسوسات التي تحفظها، ومحل الوهمية والحافظة هو البطن الأخير منه والوهمية في مقدمه والحافظة في مؤخره، ومحل المتخيلة هو الدودة الحاصلة في وسط الدماغ الموضوععة بين البطنين لتأخذ من هذه المحسوسات التي في أحد جانبيها، ومن هذه المعاني الجزئية التي في الجانب الآخر، فتتصرف بالتركيب والتفصيل فيما في البطن الأول والأخير من الصور والمعاني. هذا ما ذهب إليه عضد الدين عبدالرحمن الإيجي في كتابه المواقف. وقال السيد الجرجاني في شرحه: والمشهور في الكتب المعول عليها أن المتخيلة في مقدم الدودة والوهمية في مؤخرها والحافظة في مقدم البطن الأخير وليس في مؤخره شيء من هذه القوى، إذ لا حارس هناك من الحواس فتكثر مصادماته المؤدية إلى الاختلال هذا كلامه. واعلم أنه إنما عرف محالها المذكورة بالآفة فإنه إذا تطرقت آفة إلى محل من هذه المحال اختل فعل القوة المخصوصة به دون غيرها، ولو لم يكن اختصاص كل من هذه القوى بمحله لما كان الأمر كذلك. وبعد هذا كله فانتبه إليها الواقف على هذا البحث أشد الانتباه، ولا تغتر بذكر الغزالي والمصنف وغيرهما له. واعلم أن هذا مبني على قادة من قواعد الفلاسفة هي: «أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد» المبني عليها نفي القادر المختار =

فليفهم هذا. وله نظائر في النظريات تاهت فيها عقول كثير من الضعفاء فليستدل بالقليل على الكثير.

فصل

في النظر في المعاني

سبب الإدراك يسمى قوة. والمعاني المدركة ثلاثة: محسوسة ومتخيلة ومعقولة. ففي حدقتك معنى تميزت به عن الجبهة^(١) حتى صرت تبصر بها تسمى قوة باصرة. وشرط البصر وجود المبصر، فإذا أبصرت شيئاً فهو محسوس بحاسة البصر فإذا انعدم المبصر انعدم الإبصار وبقيت صورته في دماغك كأنك تنظر إليها فيسمى ذلك تخيلاً، فغيبية الشيء ينفي الإبصار ولا ينفي التخيل. ولما كنت تحس التخيل في دماغك فاعلم أن في الدماغ غريزة^(٢) وصفة تهيؤ للتخيل وبها تباين بقية الأعضاء كمباينة العين لها^(٣). وهذه القوة يشارك فيها الإنسان البهيمة فمهما رأى الفرس الشعير تذكر صورته^(٤) فيعرف أنه موافق له مستلذ لديه، ولو لم تثبت الصورة في خياله

= الموجد لجميع الأشياء ابتداء بمجرد إرادته. وهذا أيضاً مبني على أن النفس الناطقة ليست مدركة للجزئيات. وهاتان المسألتان لهما لإبطالهما مجال ولا تعلق لعلم أصول الفقه بهما. والله در ابن الحاجب فإنه ذكر ما يلزم الأصولي من فن المنطق وطرح ما عدها. والحق أن الله تعالى يفعل ما يشاء ويختار.

(١) قوله: «ففي حدقتك... إلخ» هذا شروع في إثبات الحواس الباطنة وحدقة العين سوادها الأعظم.

(٢) «غريزة» بوزن غريبة: الطبيعة والقريحة.

(٣) قوله: «كمباينة العين لها» لاشتمال كل منهما على معنى اختص به. فالصبي في أول نشوئه تقوى به قوة الإبصار دون قوة التخيل ولذلك إذا ألع بشيء فغيبته عنه وشغلته بغيره اشتغل به، وربما يحصل في الدماغ مرض يفسد القوة الحافظة للخيال ولا يفسد الإبصار فيرى الشيء ولكن متى غاب عن عينه نسيه.

(٤) قوله: «تذكر صورته» التي كانت له في دماغه.

لم يبادر إليه ما لم يجربه بالذوق مرة أخرى. ثم فيك قوة ثالثة تباين البهيمية بها تسمى عقلاً محلها القلب^(١) تباين قوة التخيل^(٢) أشد من مباينة قوة التخيل قوة الإبصار. ثم فيك قوة رابعة تسمى المفكرة شأنها أن تقدر على تفصيل الصورة التي في الخيال وتقطيعها وتركيبها، وليس لها إدراك شيء آخر، بل إذا خطر في الخيال صورة إنسان قدر أن يجعلها نصفين: نصف إنسان^(٣) ونصف فرس، وربما صور إنساناً يطير إذا ثبت في الخيال صورة الإنسان والطيّران مفردين^(٤)، والفكرة تجمع بينهما، كما تفرق بين نصفي الإنسان، وليس لها أن تخرع صورة لا مثل لها^(٥).

-
- (١) قوله: «محلها القلب» هذا ما اختاره المصنف وقيل في الدماغ. والذين يرون أن النفس جوهر قائم بذاته غير متحيز يقولون إن محله النفس.
- (٢) قوله: «تباين قوة التخيل» يعني: إن لقوة العقل إدراكاً وتأثيراً بالتخيلات مباينة لإدراك التخيل مباينة إدراك التخيل لإدراك البصر، إذا لم يكن بين التخيل والإبصار فرق إلا أن وجوده المبصر وحضوره كان شرطاً لبقاء الإبصار ولم يكن شرطاً لبقاء التخيل، وإلا فصورة الفرس تدخل في الإبصار مع قدر مخصوص ولون مخصوص وبعد منك مخصوص ويبقى في التخيل ذلك القدر وذلك البعد وذلك الشكل والوضع حتى كأنك تنظر إليه.
- (٣) قوله: «نصف إنسان» بدل بعض من إنسان.
- (٤) قوله: «مفردين» حال من الإنسان و«الطيّران» أي حالة كل واحد منهما منفرداً عن الآخر.
- (٥) قوله: «لا مثل لها» أي: في الخيال بل كل تصرفاتها بالتفريق والتأليف في الصورة الحاصلة في الخيال. والمقصود أن مباينة إدراك العقل الأشياء لإدراك التخيل أشد من مباينة التخيل للإبصار، إذ ليس للتخيل أن يدرك المعاني المجردة العرية عن القرائن الغريبة التي ليست داخلية في ذاتها أعني التي ليست ذاتية لها. فإنك لا تقدر على تخيل السواد إلا في مقدار مخصوص من الجسم ومعه شكل مخصوص من الجسم ووضع مخصوص منك بقرب أو بعد. ومعلوم أن الشكل غير اللون والقدر غير الشكل، فإن المثلث مثلاً له شكل واحد صغيراً كان أو كبيراً، وإنما إدراك هذه المفردات المجردة ليس إلا بالقوة المسماة عقلاً فيدرك ويقضي بقضايا ويدرك اللونية مجردة ويدرك الحيوانية والجسمية مجردة وحيث يدرك الحيوانية قد لا =

فصل

في تأليف مفردات المعاني

والتأليف بين مفردين^(١) لا يخلو إما أن ينسب أحدهما إلى الآخر بنفي أو إثبات كقولنا العالم حادث^(٢) والعالم ليس بقديم، يسمي النحويون الأول مبتدأ والثاني خبراً^(٣). ويسميه الفقهاء حكماً ومحكوماً عليه ويسمي

= يحضره التفات إلى العاقل وغير العاقل وإن كان الحيوان لا يخلو عن القسمين، وحيث يستمر في نظره قاضياً على الألوان بقضية قد لا يحضره معنى السوادية والبياضية وغيرهما. وهذا من عجيب خواصهما وبديع أفعالهما فإذا رأى فرساً واحداً أدرك الفرس المطلق الذي يشترك فيه الصغير والكبير، والأشهب والكميت، والبعيد منك في المكان والقريب، بل يدرك الفرسية المجردة المطلقة منزهاً عن كل قرينة ليست ذاتية له، فإن القدر المخصوص واللون المخصوص ليس للفرس ذاتياً بل عارضاً أو لازماً في الوجود إذ مختلفات القدر واللون تشترك في حقيقة الفرسية. وهذه المطلقات المجردة الشاملة لأمر متخيلة هي التي يعبر عنها المنطقيون بالقضايا الكلية المجردة، ويزعمون أنها موجودة في الأذهان لا في الأعيان والمتكلمون يعبرون عنها بالوجوه أو الأحوال والأحكام.

- (١) قوله: «والتأليف بين مفردين» أي تأليف يتطرق إليه التصديق والتكذيب.
- (٢) قوله: «العالم حادث» هذا يرجع إلى تأليف القوة المفكرة بين معرفتين لذاتين مفردتين ونسبة أحدهما إلى الآخر بالإثبات وقوله: «العالم ليس بقديم يرجع إلى أن النسبة نسبة النفي.
- (٣) قوله: «يسمى النحويون... إلخ» أي ويسمى أحدهما موصوفاً والآخر صفة، والمنطقيون أحدهما موضوعاً وهو المخبر عنه والآخر محمولاً وهو الخبر. والسير هنا جار على مصطلح الفقهاء فمجموع الحكم والمحكوم عليه قضية، وإذا استعمل في سياق قياس سمي مقدمة، فإذا استنفدناهما من قياس سمي المستفاد نتيجة، وما دام غير مستنتج من القياس يسمى دعوى إن كان هناك خصم، ومطلوباً إن لم يكن خصم. فينبغي حفظ هذه الاصطلاحات لئلا تختلط المخاطبات والتعليمات.

الجميع قضية. والقضايا أربع^(١): قضية في عين نحو زيد عالم، وقضية

(١) قوله: «القضايا أربع» علة هذه القسمة أنك إذا جعلت جزء قياس مقدمات له ولا بد فيها من حكم بنسبة فيستدعي محكوماً عليه ومحكوماً به، فالمحكوم عليه فيها إما جزء معين أي: مشخص وإنما يقولون معين ليعلم أن المراد بالجزئي الحقيقي لا الإضافي أولاً لا يكون معيناً، والثاني إما أن يكون مبيناً جزئيته أي كون الحكم على بعض أفرادها أو كليته أي كون الحكم على كل أفرادها أولاً لا يكون مبيناً جزئيته ولا كليته. فمن ثما صارت الأقسام أربعة:

الأول: ما موضوعها جزئي معين نحو زيد عالم وتسمى شخصية؛ لأن موضوعها شخص معين.

الثاني: ما ليس موضوعها جزئياً معيناً وبين جزئيته نحو بعض الإنسان عالم وتسمى جزئية محصورة ومطلقة خاصة.

الثالث: ما ليس موضوعها جزئياً معيناً وبين كليته نحو كل جوهر متحيز وتسمى كلية محصورة وقضية عامة.

الرابع: ما ليس موضوعها جزئياً معيناً ولم يبين جزئيته ولا كليته نحو ﴿إن الإنسان لفي خسر﴾ وتسمى مهملة لإهمال السور وعدم ذكره فيها بناء على أن المتحقق فيها الجزئية، وقولهم موضوع المهملة كلي لم يتبين جزئيته ولا كليته إشارة إلى أنه إذا كان الحكم على ما صدق عليه الكلي إذ يتبادر منه أن هناك كلية أو جزئية لم يتعرض لبيانها، وأما إذا حكم على طبيعته كقولنا الإنسان نوع فلا يتصور الحكم بكلية ولا جزئية، ولا تسمى مهملة بل طبيعية.

وهنا بحث وهو أن أَل في قولنا الإنسان في خسر تقتضي العموم في لغة العرب، فإذا كان كذلك فلا مهمل في لغة العرب مع أنه ليس كذلك على الطرد فإنه وإن استعمل للعموم في بعض المواضع فقد يدل به على تعيين الطبيعة أيضاً فيستعمل لفظ الإنسان بها الإنسان من حيث هو إنسان والإنسان من حيث هو إنسان ليس بعام وإلا لما كان الشخص إنساناً، وليس بخاص أيضاً وإلا لما كان في العقل إنسان كلي عام لجميع جزئياته، بل هو في نفسه أمر وراء العموم والخصوص يلحقه العموم تارة والخصوص أخرى، ولو كان يقتضي العموم لا محالة لكان قولك الإنسان بمنزلة قولك كل إنسان حتى يصدق على أحدهما ما يصدق على الآخر وليس كذلك، إذ يصدق أن تقول الإنسان نوع ولا يصدق قولك كل إنسان نوع فإذاً هو مهمل والمهمل قد حكم فيه على الطبيعة التي تصلح أن تؤخذ كلية أو جزئية، فإذا =

مطلقة نحو بعض الناس عالم، وقضية عامة كقولنا كل جسم متحيز، وقضية مهملة كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ﴾. ربما وضع بعض المغالطين المهملة موضع العامة^(١) كقول الشافعية المطعوم ربوي دليله البر والشعير، فيقال إن أردت كل مطعوم فما دليله والبر والشعير ليس كل المطعومات، وإن أردت البعض لم تلزم النتيجة إذ يحتمل أن السفرجل من البعض الذي ليس بربوي.

= أخذت كلية صدق الحكم جزئياً لا محالة فإن الحكم إذا صدق كلياً صدق جزئياً، وإن أخذت جزئية فالحكم الجزئي صادق أيضاً، ففي الحالين جميعاً يصدق الحكم جزئياً مع إمكان صدقه كلياً فإن الحكم الجزئي لا يمنع صدق الحكم الكلي فربما كان صادقاً. فحكم المهمل إذن حكم الجزئي. إذا علمت هذا فاعلم أن اللفظ المبين لكمية الحكم يسمى سوراً وحاصراً وهو كل وبعض ولا شيء ولا واحد ولا بعض ولا كل وليس منه الألف واللام، وعلم مما مر أن القضية الطبيعية لم يعتبرها أكثر علماء هذا الفن في تقسيم القضايا لأنها لا تستعمل في العلوم.

(١) قوله: «وربما وضع بعض المغالطين... إلخ» هذا من المصنف تنبيه على بعض قواعد من الجدل تختص بالمهملة. ولا يخفى عليك ما تقدم من تحقيقها ومن أن موضوعها ليس جزئياً معيناً ولا كلياً معيناً. وحيث أنها كذلك فاعلم أن بعض المغالطين للخصم المحتالين على غلبته في النظر يستعملون القضايا المهملة بدلاً عن القضايا العامة بواسطة أن المهملات قد يعنى بها الخصوص فيصدق طرف النقيض فيها، إذ قد يقال ليس الإنسان في خسر ويراد به الأنبياء والذين آمنوا وعملوا الصالحات وقد يقال الإنسان في خسر ويراد به أكثر الخلق فيياك وأن تسامح بهذا في النظريات فتغلط، ومثاله من الفقه إن طلبت استيضاحاً أن يقول الشافعي مثلاً معلوم أن المطعوم ربوي والسفرجل مطعوم فليكن ربوياً، فإذا قيل فلم قلت أن المطعوم ربوي؟ فيقول الدليل عليه أن البر والشعير والتمر والرز مطعومات وهي ربوية، فينبغي أن يقال له قولك العموم ربوي أردت به كل المطعومات أم بعضها؟ فإن أردت به البعض لم تلزم النتيجة إذ يمكن أن يكون السفرجل من البعض الذي ليس بربوي ويكون هذا خللاً في نظر القياس مخرجاً له عن كونه منتجاً، وإن أردت به الكل فمن أين عرفت هذا وليس يظهر هذا بما ذكرته من البر والشعير والتمر والرز ما لم تبين أن كل المطعومات ربوية؟ وهذا المثال وإن كان في هذا =

فصل

وقد ذكرنا أن البرهان مقدمتان^(١) يتولد منهما نتيجة ولا يسمى برهاناً إلا إذا كانت المقدمتان قطعية^(٢)، فإن كانت مظنونة سميت قياساً فقهياً، وإن كانت مسلمة سميت قياساً جدلياً، وتسميتها قياساً مجازاً إذ حاصله إدراج خصوص تخت عموم والقياس تقدير شيء بشيء آخر.

والبرهان على خمسة أضرب: الأول قولنا كل نبيذ مسكر وكل مسكر حرام، فيلزم منه أن كل نبيذ حرام ضرورة متى سلمت المقدمتان إذ كل عقل صدق بالمقدمتين صدق بالنتيجة مهما أحضرهما في الذهن، ووجه دلالته أنا جعلنا المسكر صفة للنبيذ ثم حكمنا على الصفة بالتحريم، فبالضرورة يدخل الموصوف فيه ولو بطل قولنا النبيذ حرام مع كونه مسكراً بطل قولنا كل مسكر حرام. ثم اعلم أن كل واحدة من المقدمتين يشتمل على جزئين: مبتدأ وخبر^(٣)، فتصير أجزاء البرهان أربعة أمور منها واحد

= المقام واضحاً فإنه يتفق في أمثاله عند تراكم الأقيسة صور غامضة يجب الاحتراز عنها.

(١) قوله: «مقدمتان» ليس على الإطلاق، بل هما مقيدتان بكونهما معلومتين تؤلفان تاليفاً مخصوصاً بشرط مخصوص، فإذا سلمت المقدمتان لزم من تسليمهما بالضرورة قضية أخرى هي النتيجة.

(٢) قوله: «ولا يسمى برهاناً... إلخ» بيان للزوم النتيجة؛ لأن النتيجة لا تلزم من هذا القياس إلا إذا كانت المقدمتان مسلمتين يقيناً إن كان المطلوب عقلاً أو ظناً إن كان المطلوب فقهياً لما ستعلمه من أن أدلة الفقه ظنية. وإن كانت المقدمتان مسلمتين سمي القياس جدلياً، لكن تسمية ما ذكر قياساً إنما هي تسمية مجازية لأن القياس في أصل الوضع تقدير شيء بشيء آخر كتقدير الثوب بالذراع. وحاصل الأقيسة المصطلح عليها إدراج خصوص تحت عموم، فالخصوص كقولنا الخمر مسكر واندراجه تحت العموم كقولنا وكل مسكر حرام، إلا أن يقال تسمية ذلك قياساً حقيقة عرفية وهذا هو الأولى.

(٣) قوله: «على جزئين مبتدأ وخبر» أي: وحكم ومحكوم به كما عرفته في الاصطلاح =

مكرر في المقدمتين فيعود إلى ثلاثة إذ لو بقيت أربعة لم تشترك المقدمتان في شيء واحد^(١) مثل قولنا النبيذ مسكر والمغصوب مضمون لم ترتبط إحداهما بالأخرى. ويسمى المكرر علة فإنه^(٢) لو قيل لك: لم حرمت النبيذ؟ قلت: لأنه مسكر^(٣). ويسمى ما جرى مجرى النبيذ محكوماً عليه^(٤)، وما جرى مجرى الحرام حكماً، وما يشتمل على المحكوم عليه المقدمة الأولى وما يشتمل على الحكم المقدمة الثانية. ولهذا الضرب شرطان^(٥): أحدهما

= السابق فهذه هي الأربعة التي هي مجموع الأجزاء، لكن لما كان واحد مكرر في المقدمتين من قولنا الخمر مسكر وكل مسكر حرام أخذنا واحداً من المكررين فرجعنا الأجزاء إلى ثلاثة.

(١) قوله: «لم تشترك المقدمتان» أي: فيبطل الإزدواج بينهما ولا تتكرر النتيجة، فإنك إذا قلت النبيذ مسكر ولم تتعرض في المقدمة الثانية لا للنبيذ ولا للمسكر ولكن قلت والقتل حرام لم ترتبط إحداهما بالأخرى، فبالضرورة لا بد من أن يكون أحد الأجزاء الأربعة متكرراً في المقدمتين فيرجع إلى ثلاثة.

(٢) قوله: «فإنه» بيان لتسميته علة.

(٣) قوله: «قلت لأنه مسكر» أي: ولا تقول لأنه حرام فما يقترن بقولك «لأنه» هو العلة. وحاصله أن المنطقيين اصطلاحوا على تسمية المكرر بالحد الأوسط والأصوليين سموه علة ولا مشاحة في الاصطلاح.

(٤) قوله: «ويسمى ما جرى مجرى النبيذ... إلخ» أي؛ لأننا في النتيجة نقول فالنبيذ حرام فنحكم على النبيذ بأنه حرام ونشتق للمقدمتين اسمين مختلفين من الأجزاء والمعاني التي تشتمل عليها لتسهل علينا الإشارة إليهما في التفهيم والمخاطبة، ولا يمكن اشتقاق اسمين مختلفين لهما من العلة فإن العلة داخلة فيهما جميعاً فنشتقه من الجزئين الأخيرين، فالمقدمة التي فيها تعرض للمحكوم عليه نسميها المقدمة الأولى والتي فيها الحكم نسميها الثانية اشتقاقاً من ترتيب أجزاء النتيجة، فإننا نقول في النتيجة فالنبيذ حرام فيكون النبيذ أولاً والحرام ثانياً، والمقدمة التي فيها المحكوم عليه لا يتصور أن يكون فيها الحكم وهي مقدمة، والتي فيها الحكم لا يتصور أن يكون فيها المحكوم عليه وهي مقدمة، بل هما خاصتان للمقدمتين.

(٥) قوله: «ولهذا الضرب شرطان... إلخ».

الشرط الأول: راجع إلى الأولى وهو أن تكون الصغرى مثبتة أي: موجبة أو في حكم الموجبة بأن تكون سالبة ممكنة أو وجودية ينقلب السلب فيها إلى الإيجاب، =

أن تكون الأولى مثبتة ولو كانت نافية لم تنتج، والثاني أن تكون الثانية عامة ليدخل فيها المحكوم عليه بسبب عمومها، فلو قلت: النبيذ مسكر وبعض المسكر حرام، لم يلزم تحريم النبيذ.

الضرب الثاني: أن تكون العلة^(١) حكماً في المقدمتين^(٢)، كقولنا لا يقتل المسلم بالكافر لأن الكافر غير مكاف وكل من يقتل به مكاف، فهنا ثلاثة معان مكاف ويقتل به والثالث الكافر والمكرر المكافي فهو العلة وهو الحكم في المقدمة الأولى. وخاصية هذا النظم أنه لا ينتج إلا قضية نافية^(٣)؛

= فإن كانت نافية لم تحصل النتيجة؛ لأنك إذا نفيت شيئاً عن شيء لم يكن الحكم على النفي حكماً على المنفي عنه، فإنك إذا قلت لا خل واحد مسكر وكل مسكر حرام لم يلزم منه حكم في الخل، إذا وقعت المباينة بين الخل والمسكر فحكمتك على المسكر بالنفي أو بالإثبات لا يتعدى إلى الخل البتة.

الشرط الثاني: أن تكون الثانية عامة أي أن يكون موضوعها كلياً ليعلم اندراج الأصغر فيه كما مثل له المصنف، فلو كانت الكبرى جزئية جاز كون الأوسط أعم من الأصغر وكون المحكوم عليه في الكبرى بعضاً منه غير الأصغر فلا يندرج فلا ينتج.

(١) قوله: «العلة» تقدم أنها الحد الأوسط المتكرر.

(٢) قوله: «حكماً في المقدمتين» أعني: أن يكون خبراً فيهما ولا يكون مبتدأ في أحدهما خبراً في الآخر ولا مبتدأ فيهما جميعاً.

(٣) قوله: «وخاصية هذا النظم... إلخ» إنما لم ينتج إلا سالبة لأن كبراه عكس سالبة كلية أبداً، إذ غيرها لا ينعكس أو ينعكس جزئية لا تصلح كبرى للأول. ومن المعلوم أن نتيجته مثله في الأول سالبة. وهذا البيان لميِّ والعمدة في ذلك الاستقراء. واعلم أن هذا الضرب لا ينتج إلا بعد رده إلى الشكل الأول وذلك يحصل إما بعكس كبراه أو بعكس صغراه وجعلها كبرى ثم تعكس النتيجة، فنقول في قولنا مثلاً كل ما يصح بيعه ليس بمجهول الصفة فينعكس إلى كل مجهول الصفة لا يصح بيعه، فيصير كل غائب مجهول الصفة وكل مجهول الصفة لا يصح بيعه فينتج كل غائب لا يصح بيعه. وكقولنا كل غائب ليس بمعلوم الصفة وكل ما يصح بيعه معلوم الصفة وإنتاجه بعكس الصغرى وجعلها كبرى، بأن نقول كل ما =

ولهذا الضرب شرطان^(١): أحدهما أن تختلف المقدمتان في النفي والإثبات، والثاني أن تكون الثانية عامة.

الضرب الثالث: أن تكون العلة مبتدأ بها في المقدمتين^(٢) وتسميه

= يصح بيعه ومعلوم الصفة وكل معلوم الصفة ليس بغائب ينتج كل ما يصح بيعه ليس بغائب فتعكس إلى كل غائب ليس يصح بيعه.

(١) قوله: «ولهذا الضرب شرطان» أحدهما اختلاف مقدمتيه في الإيجاب والسلب والثاني كلية كبراه.

أما الشرط الأول: أعني: اختلاف مقدمتيه في الكيف فلما علمت من أنه لا ينتج إلا برده إلى الضرب الأول، وإذا كانت مخالفته للأول إنما هي في الكبرى وجب في رده إليه أن تعكس إحدى المقدمتين وتجعل كبرى، فإن كانتا موجبتين فلا يمكن فيه ذلك؛ لأن عكس ما يعكس منهما جزئية لا تصلح كبرى للأول، وإن كانتا سالبتين أمكن فيه ذلك لكن لا ينتج إذ تصير الصغرى سالبة في الأول، فلم يتلاقيا لاشتراط الإيجاب في صغرى الأول.

وأما الشرط الثاني: وهو كلية الكبرى فلأنها إن كانت هي التي تنعكس فواضح؛ لأن الجزئية عكسها جزئية فلا تصلح كبرى للأول، وإن كانت غير التي تنعكس بأن عكست الصغرى وجعلتها كبرى والكبرى صغرى فلا بد من عكس النتيجة، إذ الحاصل منه سلب موضوع النتيجة عن محمولها، والمطلوب عكس ذلك، لكنها لا تنعكس لأن القياس حينئذ من جزئية موجبة وكلية سالبة فينتج سالبة جزئية وإنها لا تنعكس.

(٢) قوله: «أن تكون العلة مبتدأ بها... إلخ» معناه: أن يكون الحد الأوسط الذي

وسم بالعلة موضوعاً أي مبتدأ به في الصغرى وفي الكبرى، كقولك كل سواد عرض وكل سواد لون. وخاصيته في إنتاجه أنه لا ينتج إلا جزئياً، وشريطته كون صغراه موجبة وأن تكون إحدى المقدمتين كلية، وبيان وجه دلالة ولزوم النتيجة منه بالإجمال أن الربوي والمطعموم حكماً بهما على شيء واحد وهو البر فيلزم بالضرورة بينهما التقاء، وأقل درجات الالتقاء أن يوجب حكماً خاصاً وإن لم يكن عاماً فأمكن أن يقال بعض المطعموم ربوي حكماً خاصاً وإن لم يكن عاماً، وبعض الربوي مطعموم وإن لم يمكن أن يقال بمجرد هذا كل واحد مطعموم ربوي أو كل ربوي مطعموم. وأما تفصيل تفهيمه فهو بأن تعكس المقدمة التي ذكرناها أولاً وهو قولنا كل بر مطعموم. =

الفقهاء نقضاً وينتج نتيجة خاصة، كقولنا كل سواد عرض وكل سواد لون فيلزم منه أن بعض العرض لون، ومن الفقه كل بُر مطعوم وكل بر ربوي فيلزم منه أن بعض المطعوم ربوي.

الضرب الرابع: التلازم^(١) ومثاله إن كانت هذه الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر^(٢)، ومعلوم أن الصلاة صحيحة فيلزم أن المصلي متطهر،

= وقد ذكرنا أن المثبتة العامة تنعكس مثبتة خاصة، فإن صدق قولنا كل بر مطعوم صدق قولنا بعض المطعوم بر، فتبقى المقدمة الثانية وهو أن كل بر ربوي ويرجع إلى النظم الأول إذ يصير المطعوم الذي هو المتكرر مبتدأ في إحدى المقدمتين خبيراً في الأخرى. وشرط الإنتاج في هذا النظم أن تكون المقدمة الأولى التي فيها المحكوم عليه مثبتة ولا تكون نافية، فإن كانت نافية لم تلزم النتيجة ولا يضر أن تكون خاصة. والذي يشترك فيه كل نظم أمران أحدهما أنه لا بد أن يكون في جملة المقدمتين قضية عامة فلا تلزم نتيجة من خاصتين البتة. والثاني أن تكون فيهما مثبتة فلا تلزم نتيجة من نافيتين قط.

(١) قوله: «الضرب الرابع التلازم» هذا اصطلاح اخترعه أبو حامد الغزالي وتبعه المصنف ومعناه أن لا يكون في هذا الضرب علة يعني حداً أوسط ولا حكم ولا محكوم عليه بل تكون فيه مقدمتان، والمقدمة الأولى تشتمل على قضيتين والمقدمة الثانية تشتمل على ذكر واحد من تينك القضيتين أو نقيضهما، مثاله من الأدلة العقلية إن كان العالم حادثاً فله محدث، ومعلوم أنه محدث فتلزم منه نتيجة وهي أن له محدثاً بالضرورة، فالمقدمة الأولى إن كان العالم حادثاً وهما قضيتان إن حذف إن كان أحدهما العالم حادث وهو يسمى بالمقدم، والثاني فله محدث ويسمى اللازم أو التابع. والمقدمة الثانية اشتملت على تسليم عين القضية المسماة مقدماً وهي معلوم أن العالم حادث فتلزم منه نتيجة وهي أن العالم محدث وهو عين اللازم.

(٢) قوله: «إن كانت الصلاة صحيحة... إلخ» اعلم أن هذا النمط يتطرق إليه أربع تسليمات ينتج منهما اثنتان ولا ينتج اثنتان، أما المنتج فتسليم عين القضية التي سميها مقدماً ينتج عين اللازم وكذلك كمثل المصنف. وقوله «إن كانت الصلاة... إلخ» في المثال الثاني مثال لأن تسليم نقيض اللازم ينتج نقيض المقدم، ومن أمثله أيضاً إن كان بيع الغائب صحيحاً فهو يلزم بصريح الإلزام، =

أو نقول: إن كانت الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر، ومعلوم أن المصلي غير متطهر فيلزم أن الصلاة غير صحيحة. ووجه دلالة هذه الجملة أن جعل الطهارة شرطاً لصحة الصلاة فيلزم من وجود المشروط وجود الشرط ومن انتفاء الشرط انتفاء المشروط ولا يلزم العكس، فلو قال: إن كانت الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر^(١)، ومعلوم أن المصلي متطهر لم يصح إذ قد تفسد الصلاة بأمر آخر^(٢). وكذلك لو قال: ومعلوم أن الصلاة غير صحيحة^(٣) لا يلزم منه شيء^(٤)، إذ لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط ولا من انتفاء المشروط انتفاء الشرط. وتحقيقه أنه متى جعل شيء لازماً فيجب أن يكون اللازم أعم من الملزوم أو مساوياً له، إذ ثبوت الأخص يوجب ثبوت الأعم ضرورة^(٥)، وانتفاء الأعم يوجب انتفاء الأخص. ولا يلزم

- =
- ومعلوم أن هذا اللازم باطل فإنه ليس يلزم بصريح الإلزام فيلزم منه نقيض المقدم وهو أن البيع غير صحيح، فانظر كيف أنتج تسليم نقيض اللازم نقيض المقدم.
- (١) قوله: «فلو قال... إلخ» تقدم لك أن هذا النمط يتطرق إليه أربع تسليمات، وتقدم أن المنتج اثنان كما رأيتهما في كلام المصنف وهذا منه شروع في بيان التسليمين اللذين لا ينتجان.
- (٢) قوله: «بأمر آخر» أي: سوى الطهارة، وهذا مثال التسليم الأول العقيم وما بعده مثال للثاني.
- (٣) قوله: «وكذلك لو قال... إلخ» أي: وكذلك القول في تسليم نقيض المقدم حيث لا ينتج لا عين اللازم ولا نقيضه.
- (٤) قوله: «منه شيء» أي لا أن المصلي متطهر ولا أنه غير متطهر. والفرق بين هذا النمط والنمط الأول أن الأول ترتيبه خبر عن شيء ثم حكم على الخبر بشيء فلزم منه نتيجة وهو الالتقاء بين المبتدأ الأول والخبر الأخير، وكل واحد من الأجزاء الثلاثة يصلح أن يجعل وصفاً وخبراً وحكماً للأخر في نظم هذا الكلام، وأما هذا فإنه إظهار تلازم بين قضيتين غير متداخلتين فإن قولنا إن كانت الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر بيان أن كون المصلي متطهراً لازم لكون الصلاة صحيحة، فلا يمكن أن يجعل كون المصلي متطهراً لا وصفاً للصلاة ولا وصفاً للصحة، والفرق من حيث الترتيب والنظم ظاهر.
- (٥) قوله: «يوجب ثبوت الأعم» أي: يلزم من ثبوت السواد مثلاً الذي هو أخص وجود =

من ثبوت الأعم ثبوت الأخص ولا من انتفاء الأخص انتفاء الأعم. ومثاله إذا قلنا كل حيوان جسم فيلزم من ثبوت الحيوان ثبوت الجسم ومن انتفاء الجسم انتفاء الحيوان، ولم يلزم العكس، فلذلك قلنا أنه يلزم من صحة الصلاة التطهير ومن انتفاء التطهير انتفاء الصلاة، ولم يلزم من نفي صحة الصلاة انتفاء التطهير ولا من وجود التطهير وجود الصحة لكون التطهير أعم من الصلاة. أما إذا كان أحدهما مساوياً للآخر فيلزم الوجود بالوجود والانتفاء بالانتفاء لاستحالة تفارقهما^(١)، وهذا ظاهر كقولنا إن كان زنا المحصن موجوداً فالرجم واجب، ومعلوم أن الرجم واجب فيكون الزنا موجوداً لكنه غير واجب، فلا يكون الزنا موجوداً لكن الزنا غير موجود فلا يكون الرجم واجباً وكذلك كل معلول له علة واحدة^(٢).

الخامس: السبر والتقسيم^(٣) كقولنا العالم إما حادث وإما

= اللون الذي هو أعم، وهو الذي عيناه بتسليم عين المقدم، ولا يلزم من ثبوت اللون ثبوت السواد وهو المعبر عنه بأن تسليم عين اللازم لا ينتج لا نفي اللازم ولا ثبوته، وانتفاء الأعم يوجب انتفاء الأخص إذ يلزم من انتفاء اللون انتفاء السواد، وهو الذي عيناه بتسليم نقيض اللازم، وانتفاء الأخص لا يوجب انتفاء الأعم فإن انتفاء السواد لا يوجب انتفاء اللون ولا ثبوته وهو الذي عيناه بقولنا أن تسليم نقيض المقدم لا ينتج لا عين اللازم ولا نقيضه، وأما جعل الأخص لازماً للأعم فهو خطأ كمن يقول إن كان هذا لوناً فهو سواد. إذا تأملت هذا وجدت ما ادعى المصنف أنه التحقيق فيه قصور بين لمن يتأمله.

(١) قوله: «أما إذا كان أحدهما مساوياً للآخر... إلخ» يعني: إذا كان اللازم مساوياً للمتقدم أنتج منه أربع تسليمات كما رتبها المصنف.

(٢) قوله: «وكذلك كل معلول له علة واحدة» أي: وهو مساوٍ لعلته ويلزم أحدهما الآخر فينتج فيه التسليمات الأربع. ومثاله من المحسوس إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكنها طالعة فهو موجود لكنها غير طالعة فهو غير موجود ولكن النهار موجود فالشمس طالعة ولكن النهار غير موجود فالشمس غير طالعة.

(٣) قوله: «الخامس السبر والتقسيم» مشى المصنف في هذا على اصطلاح المتكلمين فإنهم يسمون هذا النوع بهذا الاسم ويسميه المنطقيون بالشرطي المنفصل وانفرد الغزالي بتسميته بالتعاند. واعلم أن القياس الاستثنائي ضربان:

قديم^(١)، لكنه حادث فليس بقديم أو لكنه قديم فليس بحادث أو لكنه ليس بحادث فهو قديم. وفي الجملة كل نقيضين ينتج إثبات أحدهما نفي الآخر ونفيه

= الضرب الأول: ما يكون بالشرط ويسمى الاستثنائي المتصل وتسمى المقدمة المشتملة على الشرط شرطية ويسمى الشرط مقدماً والجزء تالياً، والمقدمة الأخرى استثنائية وشرطه بعد كون النسبة بين المقدم والتالي كلية دائماً أن يكون في الاستثنائية الاستثناء إما لعين المقدم فلازمه عين التالي وإما لنقيض التالي فلازمه نقيض المقدم، إذ لو انتفى أحدهما لجاز وجود اللزوم مع عدم اللازم، وأنه يبطل كونه لازماً مثاله إن كان هذا إنساناً فهو حيوان لكنه إنسان فهو حيوان لكنه ليس بحيوان فليس بإنسان، ولا يلزم من استثناء نقيض المقدم نقيض التالي ولا من استثناء عين التالي عين المقدم لجواز أن يكون اللازم أعم كما في المثال المذكور، نعم لو قدر التساوي لزم ذلك لكن لخصوص المادة لا لنفس صورة الدليل وهو بالحقيقة بملاحظة لزوم المقدم للتالي ولكن بواسطة قياس متصل آخر مقدمه تالي الأول وتاليه مقدم الأول قد استثنى فيه عين مقدمه أو نقيض تاليه. ثم أن أكثر استعمال ما يستثنى فيه عين المقدم أن يذكر الشرط بلفظة إن فإنها وضعت لتعليق الوجود بالوجود وأكثر استعمال ما يستثنى فيه نقيض التالي أن يذكر الشرط بلفظة لو فإنها وضعت لتعليق العدم بالعدم، والمذكور بلو يسمى قياس الخلف إذ قصد فيه إثبات المطلوب بإبطال نقيضه وحينئذ يكون عبارة عن قياسين أحدهما اقتراني شرطي والآخر استثنائي متصل فيستثنى فيه نقيض التالي هكذا لو لم يثبت المطلوب لثبت نقيضه وكلما ثبت نقيضه ثبت محال ينتج لو لم يثبت المطلوب لثبت محال لكن المحال ليس بثابت فيلزم ثبوت المطلوب لكونه نقيض المقدم. وإنما سمي هذا النوع قياس الخلف لأنه إثبات المطلوب بإبطال نقيضه، كما إذا قلنا لو ثبت نقيض النتيجة لثبت منضمماً إلى مقدمة من القياس فلزم المحال واللازم منتف فلا يثبت.

وأما الضرب الثاني: فهو ما تراه في كلام المصنف.

(١) قوله: «العالم إما حادث وإما قديم» هذه مقدمة وهما قضيتان بحذف إما الأولى، فتسليم إحدى القضيتين أو نقيضهما يلزم منه لا محالة نتيجة، وينتج فيه أربع تسليمات: فإننا نقول ومعلوم أنه حادث فيلزم منه نقيض المقدمة الأخرى وهو أنه ليس بقديم، أو نقول ومعلوم أنه ليس بحادث فيلزم منه عين المقدمة الأخرى، أو =

إثبات الآخر^(١) ولا يشترط انحصار القضية في قسمين لكن من شرطه استيفاء أقسامه^(٢)، أما إذا لم يحصر احتمال أن الحق في قسم آخر. فإن كانت ثلاثة كقولنا العدد مساو أو أقل أو أكثر فإثبات واحد ينتج نفي الآخرين ونفي الآخرين ينتج إثبات الثالث وإبطال واحد ينتج انحصار الحق في الآخرين.

فصل

وجميع الأدلة في أقسام العلوم ترجع إلى ما ذكرناه وحيث تذكر لأعلى هذا النظم فهو إما لقصور^(٣) وإما لإهمال إحدى المقدمتين ثم إهمالهما إما لوضوحهما، وهو الغالب في الفقهيات كقول القائل هذا يجب رجمه لأنه زنا وهو محصن وترك المقدمة الأولى لاشتهارها وهي وكل من زنا وهو محصن فعليه الرجم، وأكثر أدلة القرآن على هذا، قال الله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ فترك إنهما لم تفسدا للعلم به وكذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَأَبْتَغُوا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾. ثم قد يكون الإهمال للمقدمة الأولى وقد يكون للثانية وقد تترك إحدى المقدمتين للتلبس على الخصم وذلك بترك المقدمة التي يعسر أمثالها أو ينازعه الخصم فيها استغفالاً للخصم واستجهالاً له خشية أن يصرح بها

= نقول ومعلوم أنه قديم فيلزم منه نقيض الأخرى وهو أنه ليس بحادث، أو نقول ومعلوم أنه ليس بقديم فيلزم منه عين الأخرى.

- (١) قوله: «ينتج إثبات أحدهما... إلخ» هذا إذا وجد فيهما شرائط التناقض.
- (٢) قوله: «استيفاء أقسامه... إلخ» أتى المصنف بمثال حاصر وأشار بقوله إذا لم يحصر إلى الذي لا ينتج كقولك زيد إما بالعراق وإما بالحجاز فهذا ما يوجب إثبات واحد نفي الآخر فإنه إن ثبت أنه بالعراق انتفى عن الحجاز وغيره وأما إبطال واحد فلا ينتج إثبات الآخر إذ ربما يكون في صقع ثالث.
- (٣) قوله: «أما لقصور» أي: قصور علم الناظر بتمام نظم القياس.

فيتنبه ذهن خصمه لمنازعته فيها. وعادة الفقهاء إهمال إحدى المقدمتين فيقولون في تحريم النبيذ (النبيذ) مسكراً^(١) فكان حراماً كالخمر ولا تنقطع المطالبة عنه ما لم يرد إلى النظم الذي ذكرناه، والله أعلم.

فصل

اليقين ما^(٢) أذعنت النفس إلى التصديق به وقطعت به^(٣) وقطعت بأن قطعها به صحيح بحيث لو خلى لها^(٤) عن صادق خلافه لم تتوقف في تكذيب النافل، كقولنا الواحد أقل من الإثنين وشخص واحد لا يكون في مكانين ولا يتصور اجتماع ضدين. ولنا حالة ثانية وهي أن تصدق بالشيء تصديقاً جزمياً لا تمارى فيه ولا تشعر بنقيضه ألبتة ولو أشعرت بنقيضه عسر

(١) قوله: «النبيذ مسكراً» أي ويتركون: وكل مسكر حرام، ومثله قولك لا تخالط فلاناً فيقال: لم؟ فيقول: لأن الحساد لا تؤمن مخالطتهم، وتمامه أن نقول: الحساد لا يخالطون وهذا حاسد فينبغي أن لا يخالط، فتركت مقدمة المحكوم عليه وهو قولك هذا حاسد، وكل من يقصد التلبس في المجادلات فطريقه إهمال إحدى المقدمتين إيهاماً بأنه واضح، وربما يكون الكذب في المتروك أو استغفالاً للخصم واستجهالاً له فإنه ربما ينتبه للحاجة إلى المقدمة الثانية.

أشار بهذا الفصل إلى أنه لا يمكن أن يتخذ من كل مقدمة وقضية قياس منتج، بل القياس المنتج لا ينصاغ إلا من مقدمات يقينية إن كان المطلوب يقينياً أو ظنية إن كان المطلوب فقهيًا، فلذلك ذكر معنى اليقين في نفسه لتفهم ذاته وذكر مدركه لتفهم الآلة التي بها يقتنص اليقين.

(٢) قوله: «اليقين ما» أي: قضية من القضايا.

(٣) قوله: «به» أي: بأن قطع المتيقن به صحيح.

(٤) قوله: «بحيث لو خلى لها» الضمير للنفس ومعناه: أن يتيقن بأن يقينه لا يمكن أن يكون فيه سهو ولا غلط ولا التباس، ولا يجوز الغلط لا في تيقنه بالقضية ولا في تيقنه الثاني بصحة يقينه، ويكون فيه آمناً مطمئناً قاطعاً بأنه لا يتصور أن يتغير فيه رأيه ولا أن يطلع على دليل غاب عنه فيغير اعتقاده. ولو حكى نقيض اعتقاده عن أفضل الناس فلا يتوقف في تجهيله وتكذيبه وخطأه.

إذعانها^(١) للإصغاء لكن لو ثبتت وأصغت وحكي لها نقيضه^(٢) عن صادق أورث ذلك توقفاً عندها. وهذا اعتقاد أكثر الخلق^(٣) وكافة الخلق يسمون هذا يقيناً إلا آحاداً من الناس. فأما ما للنفس^(٤) سكون إليه وتصديق به وهي تشعر بنقيضه أو لا تشعر، لكن إن شعرت به لم ينفر طبعها عن قبوله فهو يسمى ظناً. وله درجات في الميل إلى النقصان والزيادة لا تحصى، فمن سمع من عدل شيئاً سكنت نفسه إليه فإن انضاف إليه ثان زاد السكون^(٥) حتى يصير يقيناً. وبعض الناس يسمي هذا الظن يقيناً أيضاً^(٦). ومدارك النفس خمسة^(٧):

(١) قوله: «إذعانها» الضمير للنفس.

(٢) قوله: «نقيضه» أي نقيض معتقده.

(٣) قوله: «وهذا أكثر اعتقاد الخلق» أي: في معتقداتهم وأديانهم ومذاهبهم، بل أكثر اعتقاد المتكلمين في نصرة مذاهبهم بطريق الأدلة، فإنهم قبلوا المذاهب والأدلة جميعاً بحسن الظن والتصديق من أرباب مذاهبهم الذين حسن فيهم اعتقادهم بكثرة سماعهم الثناء عليهم وتقييح مخالفتهم ونشوتهم على سماع ذلك منذ الصبا. فإن المستقبل بالنظر الذي يستوي مثله في أول نظره إلى الإسلام والكفر وسائر المذاهب عزيز.

(٤) قوله: «فأما للنفس» هذا شروع في حالة ثالثة.

(٥) قوله: «زاد السكون» أي وقوي الظن، فإن انضاف إليه ثالث زادت القوة فإن انضافت إليه تجربة بصدقهم على الخصوص زادت القوة فإن انضافت إليه قرينة حال كما إذا أخبروا عن أمر مخوف وهم على صورة مذعورين صفر الوجوه مضطربي الأحوال زاد الظن، وهكذا لا يزال يترقى قليلاً قليلاً في القوة إلى أن ينقلب الظن على التدرج يقيناً إذا انتهى الخبر إلى حد التواتر.

(٦) قوله: «وبعض الناس... إلخ» أي كالمحدثين، فإنهم يسمون أكثر هذه الأحوال علماً ويقيناً، حتى يطلقون بأن الأخبار التي تشتمل عليها الصحاح يجب العمل بها على كافة الخلق إلا آحاد المحققين فإنهم يسمون الحالة الثانية يقيناً ولا يميزون بين الحالة الأولى والثانية. والحق أن اليقين هو الأول والثاني مظان الغلط، فمهما ألقت القياس من مقدمات يقينية حقيقية في صورة تأليف شروطه كانت النتيجة الحاصلة يقينية ضرورية بحسب ذوق المقدمات.

(٧) قوله: «ومدارك النفس» شروع في بيان اقتناص اليقين وآلته ومدركه.

الأول: الأوليات وهي العقليات المحضة التي قضى العقل بمجردة بها^(١) من غير استعانة بحس وتخيل كعلم الإنسان بوجود نفسه وأن القديم ليس بحادث واستحالة اجتماع الضدين فهذه القضايا تصادف مرتسمة في النفس^(٢)، حتى يظن أنه لم يزل عالماً بها ولا يدري متى تجدد ولا يقف حصولها على أمر سوى مجرد العقل.

الثاني: المشاهدات الباطنة كعلم الإنسان بجوع نفسه وعطشه وسائر أحواله الباطنة التي يدركها من ليس له الحواس الخمس فليست حسية ولا هي عقلية إذ تدركها البهيمة والصبي والأوليات لا تكون للبهائم^(٣).

الثالث: المحسوسات الظاهرة وهي المدركة بالحواس الخمس وهي البصر والسمع والذوق والشم واللمس. فالمدرك بواحد منها يقيني كقولنا الثلج أبيض والقمر مستدير. وهذا واضح لكن يتطرق الغلط إليها لعوارض كتطرق الغلط إلى الأبصار لبعد أو قرب مفرط أو ضعف في العين وخفاء

(١) قوله: «التي قضى العقل بمجردة بها... إلخ» تبع المصنف الغزالي في تعريفها بالرسم. وهكذا شأنه في هذه المقدمة وغيرها. والأحصر أن يقال هي ما يجزم العقل فيها بمجرد تصور الطرفين بديهياً كان التصور أو نظرياً، وتتفاوت جلاء وخفاء وبداهة البديهي كعلم العلم منها وهو الحق.

(٢) قوله: «مرتسمة في النفس» أي مرتبة في العقل عند وجوده فيرتسم فيه الوجود مثلاً مفرداً والقديم مفرداً والحادث مفرداً والقوة المفكرة تجمع هذه المفردات وتنسب بعضها إلى بعض، مثل أن تحضر أن القديم حادث ويكذب العقل به أو أن القديم ليس بحادث ويصدق العقل به ولا يحتاج إلا إلى ذهن ترتسم فيه المفردات أو إلى قوة مفكرة تنسب بعض هذه المفردات إلى البعض فيتربص العقل على البديهة إلى التصديق أو التكذيب.

(٣) قوله: «والأوليات لا تكون للبهائم» أي: ولا للصبيان لأنه يحصل من المدرك المذكور أنفاً يقينيات كثيرة وقضايا قطعية مثل قطعه بأنه جائع ومسروور وخائف ومن عرف نفسه وعرف حلول السرور فيه ينظم من هذه المعارف قضية يحكم بها على نفسه بأنها مسرورة فكانت القضية المنظومة منه عند العقل حقيقة، ومثل هذا لا يمكن للبهيمة والصبي فلم تكن الأوليات لهما.

في المرئي. وكذلك ترى الظل ساكناً وهو متحرك وكذلك الشمس والقمر والنجوم والصبي والنبات هو في النمو لا يتبين ذلك. وأسباب الغلط في الأبصار المستقيمة منها الانعكاس كما في المرآة والانعطف كما يرى ما وراء البلور والزجاج وغير ذلك.

الرابع: التجريبات ويعبر عنها باطراد العادات ككون النار محرقة والخبز مشبع والماء مرو والخمر مسكر والحجر هاو. وهي يقينية عند من جربها^(١) وليست هذه محسوسة فإن الحس شاهد حجراً يهوي بعينه أما أن كل حجر هاو فقضية عامة لم يشاهدها. وليس للحس إلا قضية في عين.

الخامس: المتواترات كالعلم بوجود مكة وبغداد وليس هو

(١) قوله: «عند من جربها» أي: فإن معرفة الطبيب بأن زيت الخروع ونحوه مسهل كمعرفتك بأن الخبز مشبع فإنه انفراد بالتجربة. وقد نازع بعضهم في كون التجريبات من اليقينات والحدسيات، فإن حاصل التجربة يرجع إلى الطرد والعكس وهو أنا رأينا ترتب الإسهال على زيت الخروع مرة بعد أخرى مثلاً وهو لا يدل على الجزم بأن في زيت الخروع مثلاً سبباً مؤثراً في الإسهال كما قالوا فإنه يحتمل أن يكون لخصوص مادة الشارين الذين وقعت فيهم التجربة، وخصوصية أوقات شربهم يدخل في ترتب الإسهال، وأيضاً فإن كون الدائر على الشيء وجوداً وعدمياً معلولاً لا يتأتى إلا عند إبطال القول بالفاعل المختار، فإنه مع القول به لا يستبعد إن يقال أن الفاعل المختار أجرى سنته بخلق ذلك الأثر عند ذلك الشيء من غير أن يكون لذلك الشيء تأثير فيه. وكذا النزاع في الحدسيات التي يحكم فيها عند تكرر المشاهدة، كما إذا شاهدنا اختلاف حال القمر في تشكيلاته النورية بحسب اختلاف أوضاعه من الشمس خطر في حدسنا أن نوره مستفاد من نورها فإن ماله أيضاً يرجع إلى الطرد والعكس مع أن تعيين العلة فيه أيضاً غير متيقن لجواز أن يكون للخصوصية دخل في ذلك. وقد نازع في الحسيات وما يبتنى عليها أفلاطون وأرسطوطاليس وبطليموس وجالينوس من الحكماء. وتحرير هذا المقام يجرنا إلى الخوض مع الحكماء ويخرجنا عما نحن بصدده. وغاية الأمر أن تجربة الشيء المرة بعد المرة يحصل منها لنا يقين بأن الله تعالى قد أودع في ذلك الشيء تلك الخصوصية لا أنها كانت بمقتضى إيجاد الطبيعة لها. والله الهادي.

بمحسوس^(١) وإنما للحس أن يسمع^(٢)، أما صدق المخبر فذلك إلى العقل.

فهذه الخمسة مدارك اليقين، فأما ما يتوهم أنه منها وليس منها فالوهميات^(٣) والمشهورات وهي آراء محمودة توجب التصديق بها^(٤). أما

(١) قوله: «وليس هو بمحسوس» بل هذه أمور وراء المحسوس.
(٢) قوله: «أن يسمع» أي صوت المخبر بوجود مكة وبغداد مثلاً. وقوله: «أما صدق» ففيه مضاف محذوف تقديره أما الحكم بصدق. وقوله: «فهو للعقل» أي وآلته السمع بل ولا السمع بمجرد بل تكرير السماع. وسيأتي معنى المتواتر.
(٣) قوله: «فالوهميات» هي عمل قوة في التجويف الأخير من الدماغ تسمى وهمية شأنها ملازمة المحسوسات التي ألفتها فليس في طبعها إلا النبوة عنها، وليست هي من مدارك اليقين وقد تقدم لك بيانها. مثال منها أن يقضي الوهم بأن كل موجود ينبغي أن يكون مشاراً إلى جهته وأن موجوداً لا متصلاً بالعالم ولا منفصلاً ولا خارجاً ولا داخلياً محال، فإن إثبات شيء مع القطع بأن الجهات الست خالية عنه محال. وهذه القضايا الوهمية مع أنها كاذبة فهي في النفس لا تتميز عن الأوليات القطعية مثل قولك لا يكون شخص في مكانين، بل تشهد به أول الفطرة كما تشهد بالأوليات القطعية وليس كل ما تشهد به الفطرة قطعاً هو صادق، بل الصادق ما تشهد به قوة العقل فقط ومداركه الخمسة المذكورة. وهذه الوهميات لا يظهر كذبها للنفس إلا بدليل العقل.

(٤) قوله: «وهي آراء... إلخ» تفسير للمشهورات، وإنما لم تكن من مدارك اليقين لأنها تارة تكون صادقة وتارة تكون كاذبة فلا يجوز أن يعول عليها في مقدمات القياس. واعلم أن لأبي حامد رحمه الله تعالى في هذا الموضوع كلاماً حسناً بسطه في مدارك العلوم، ونحن نمحض لك زبدته وإليك هي: من المعلوم أن القضايا التي تبني على المشهورات ليست أولية ولا وهمية لأن الفطرة الأولى لا تقضي بها، بل ينغرس قبولها في النفس بأسباب كثيرة بحسب العادات، وتعرض من أول الصبا بتكررها عليه وتكليف اعتقادها وتحسينها له وربما يضطر إليها حباً بالتسالم وطيب المعاشرة، وربما نشأ من الحياء ورقة الطبع فتري أقواماً يصدقون بأن ذبح البهائم قبيح ويمتنعون من أكل لحومها، وما يجري هذا المجرى فالنفرة من المجبولة على الجبن أطوع لقبولها، وربما حمل على التصديق بها الإستقراء الكثير، وربما كانت القضية صادقة ولكن بشرط دقيق لا يفطن الذهن لذلك الشرط، ويستمر على تكرير التصديق فيرسخ في النفس، كمن يقول مثلاً التواتر لا يورث العلم لأن قول الواحد =

شهادة الكل أو الأكثر أو جماعة من الأفاضل كقولك الكذب قبيح وكفران المنعم وإيلام البريء قبيح، والإنعام وشكر المنعم وإنقاذ الهلكى حسن.

لا يورثه وكذلك الثاني، وهكذا فقد انضم ما لا يوجب إلى ما لا يوجب، والمجموع لا يزيد على الأحاد لأن قوله الواحد لا يوجب العلم بظن يجوز عليه الغلط وهو قضية إذ أنها صادقة بالإطلاق وليس كذلك بل الصادق أن قول الواحد المنفرد بقوله يحتمل الغلط والجمع يخرج عن الانفراد، وكل واحد لا يوجب قوله العلم بشرط أن لا يكون معه الآخرون، فإذا اجتمعوا بطل هذا الشرط، وهذا من المرات العظيمة الغلط، وقس على ذلك ما أشبهه، فلا ينبغي أن تتخذ مقدمات القياس اليقيني منها البتة. وأكثر أقيسة الجدليين من المتكلمين والفقهاء في مجادلاتهم مؤلفة من مقدمات مشهورة فيما بينهم سلموها لمجرد الشهرة وذهلوا عن سببها، فأنتجت نتائج متناقضة تحيروا فيها وتعبوا في تقيحها. وربما عارض هذا القانون من يقول إن الصدق جميل والكذب قبيح من المشهورات وهما قضيتان مسلمتان عند العقلاء، فنقول: افرض شخصاً بقي على الفطرة الأصلية لم يخالط أحداً والى إليه هاتين القضيتين وكلف نفسك أن تجعله مشككاً فيهما فإنك تراك قادراً على تشكيكه، ولو كلفت نفسك بالتشكيك بأن الإثنين أكثر من الواحد لم تقدر على ذلك كما أنك لم تقدر أن تشكك نفسك في أن العالم ينتهي إلى خلاء وهو كاذب وهمي ولكن فطرة الوهم تقتضيه والآخر تقتضيه فطرة العقل، فأما كون الكذب قبيحاً فلا تقضي به لا فطرة الوهم ولا فطرة العقل بل ما ألفه الإنسان من العادات والأخلاق والاصطلاحات، وبالجملة فالمشهورات تصلح للفقهاء الظنية ولا تصلح لغيرها فاعلم ذلك ولا تستعمل قضاياها في الاعتقادات لابتنائها على اليقين. وأكثر المتكلمين الذين يحبون ضخامة مؤلفاتهم يستندون إلى القضايا المشهورة ومثلهم المتصوفة. والله الهادي.

فصل

في لزوم النتيجة من المقدمتين^(١)

إعلم أنك إذ جمعت مفردين ونسبت أحدهما إلى الآخر^(٢) كقولك: النبيذ حرام، فلم يصدق بينهما العقل^(٣) فلا بد من واسطة بينهما تنسب إلى المحكوم عليه فتكون حكماً له وتنسب إلى الحكم فتصير حكماً له، فيصدق العقل به فيلزم ضرورة التصديق بنسبة الحكم إلى المحكوم عليه. بيانه^(٤) إذا قال: النبيذ حرام، فمنع وطلب واسطة ربما صدق العقل بوجودها في النبيذ وصدق بوصف الحرام لتلك الواسطة فيقول: النبيذ مسكر،

(١) ذلك اللزوم هو المعبر عنه في مكان آخر بوجه الدليل فيلتبس فيه الأمر على الضعفاء ولا يتحققون أن وجه الدليل عين المدلول أو غيره.

(٢) قوله: «ونسبت أحدهما إلى الآخر» أي إما بنفي أو بإثبات كالنبيذ مسكر والنبيذ ليس بمسكر.

(٣) قوله: «فلم يصدق بينهما العقل» أي بعد عرضهما عليه، وهذه العبارة وجدتها هكذا في النسخة التي وقعت بيدي وهي غير محررة، وتحريها أن يقال: «وعرضته على العقل لم يخل العقل فيه من أمرين إما أن يصدق به أو يمتنع عن تصديقه، فإن صدق به فهو الأولي المعلوم بغير واسطة أو بغير علة أو بغير دليل، وإن امتنع عن المبادرة إلى التصديق فلا بد حينئذ من واسطة» إلى آخر ما قاله، فهما قسمان طوى المصنف قسماً منهما وصرح بالآخر. وقوله تنسب بالبناء للمفعول ونائب الفاعل يعود إلى الواسطة.

(٤) قوله: «بيانه... إلخ» ذلك البيان أنا إذا قلنا للعقل هل النبيذ حرام؟ قال: لا أدري، ولم يصدق به، فعلمنا أنه ليس في الذهن طرف من هذه القضية وهو الحرام والنبيذ، فلا بد وأن يطلب واسطة ربما يصدق العقل بوجوده في النبيذ ويصدق بوجود وصف الحرام لتلك الواسطة فيلزمه التصديق بالمطلوب، فيقول وهل النبيذ مسكر؟ فيقول: نعم إذا كان قد حصل له ذلك بالتجربة، فيقول وهل المسكر حرام؟ فيقول: نعم إذا حصل له ذلك بالسمع، فيقول وهل المدرك بالسمع يعمل بحكمه؟ قلنا: نعم. فإن صدقت بهاتين القضيتين لزمك التصديق بالثالث وهو أن النبيذ حرام بالضرورة فيلزمه ذلك ويدعن للتصديق به.

فيقول: نعم إذا كان قد علم ذلك بالتجربة. فيقول: وكل مسكر حرام، فيقول: نعم إذا كان قد حصل ذلك بالسمع فيلزم التصديق بأن النبيذ حرام. فإن قيل فهذه القضية ليست خارجة عن القضيتين، قلنا: هذا غلط^(١) فإن قولك النبيذ حرام غير قولك النبيذ مسكر وغير قولك المسكر حرام بل هذه ثلاث مقدمات مختلفات لا تكرير فيها. لكن قولك المسكر حرام شمل النبيذ بعمومه^(٢) فدخل النبيذ فيه بالقوة لا بالفعل، إذ قد يخطر العام في الذهن ولا يخطر الخاص فمن قال الجسم متحيز قد لا يخطر بباله ذكر القطب فضلاً عن أن يخطر بباله مع ذلك أنه متحيز، فالنتيجة موجودة^(٣) في إحدى المقدمتين بالقوة القريبة لا تخرج إلى الفعل بمجرد العلم بالمقدمتين ما لم يحضر المقدمتين في الذهن ويخطر بباله وجه وجود النتيجة في المقدمتين بالقوة^(٤)، ولا يبعد^(٥) أن ينظر الناظر إلى بغلة متفخة البطن فيظن أنها حامل فيقال: هل تعلم أن البغلة عاقر؟ فيقول: نعم، فيقال: وهل تعلم أن هذه بغلة؟ فيقول: نعم، فيقال: فكيف توهمت

(١) قوله: «قلنا هذا غلط» هكذا فيما وقفت عليه من النسخ وليس بسديد، والصواب أن يقال هذا غلط من وجه وحق من وجه. ثم أن المصنف أبان عن وجه الغلط بقوله: فإن قولك النبيذ حرام إلى آخره، وكشف عن وجه الحق بقوله: لكن قولك المسكر حرام.

(٢) قوله: «بعمومه» أي: النبيذ الذي هو أحد المسكرات، فقولك النبيذ حرام منطوق فيه ولكن بالقوة لا بالفعل، وقوله: «إذ... إلخ» تعليل لهذا.

(٣) قوله: «فالنتيجة موجودة... إلخ» هذه العبارة غامضة جداً ولم أدر هل هي كذلك في أصل المصنف أم مسختها أيدي النساخ، فالصواب أن يقال: فالنتيجة موجودة في إحدى المقدمتين بالقوة ومعلومة بالفعل، والموجودة بالقوة القريبة ربما يظن أنها موجودة بالفعل توهماً، فاعلم أن هذه النتيجة لا تخرج من القوة إلى الفعل بمجرد العلم... إلخ.

(٤) قوله: «في المقدمتين بالقوة» أي: وإذا تأملت ذلك صارت النتيجة بالفعل.

(٥) قوله: «ولا يبعد» أورده مورد التعليل، فكان المناسب إذ بدل الواو وإن كانت للحال.

حملها؟ فتعجب من توهمه مع علمه بالمقدمتين^(١). فإن قيل فالمطلوب بالنظر معلوم أم مجهول^(٢) إن كان معلوماً كيف تطلبه وأنت واحد وإن كان مجهولاً فبم تعلم مطلوبك^(٣)؟ قلت: هذا تقسيم غير حاصر بل ثم^(٤) قسم آخر وهو أنني أعرفه من وجه دون وجه فإني أفهم المفردات^(٥) وأعلم جملة النتيجة المطلوبة بالقوة ولا أعلمها بالفعل^(٦)، فهو كطلب الأبق في البيت فإني أعرفه بصورته وأجهله بمكانه، وكونه في البيت أفهمه مفرداً فهو معلوم لي بالقوة وأطلب حصوله من جهة حاسة البصر، فإذا رأيته في البيت صدقت بكونه فيه.

فصل^(٧)

وإذا استدلت بالعلة^(٨) على المعلول فهو برهان علة كاستدلال

- (١) قوله: «مع علمه بالمقدمتين» أي: علمه أن كل بغلة عاقر وهذه بغلة فهي إذا عاقر، والعاقر هي التي لا تحمل فإذا هي لا تحمل، وانتفاخ البطن له أسباب سوى الحمل فإذا انتفاخها من سبب آخر.
 - (٢) قوله: «فإن قيل فالمطلوب... إلخ» بيان مغالطة من منكري النظر وردها.
 - (٣) قوله: «فبم تعلم مطلوبك» أي: وهو مجهول لك وكيف يطلب العبد الأبق من لا يعرفه فإنه لو وجده لم يعرف أنه مطلوبه.
 - (٤) قوله: «ثم» بفتح المثناة أي هناك.
 - (٥) قوله: «فإني أفهم المفردات» التي هي أجزاء المطلوب بطريق المعرفة والتصور وأعني بالمعرفة غير العلم.
 - (٦) قوله: «ولا أعلمها بالفعل» أي: ولو كنت أعلمه بالفعل لما طلبته ولو لم أعلمه بالقوة لما طمعت في أن أعلمه، إذا ما ليس لي قوة بمعرفته يستحيل حصوله كالعلم باجتماع الضدين، ولولا أنني أدركه بالمعرفة والتصور لأجزائه المفردة لما كنت أعلم بالظفر بمطلوبي إذا وجدته فهو كطلب الأبق في البيت... إلخ.
 - (٧) في انقسام القياس إلى قياس دلالة وقياس علة.
- أما الأول: فهو أن يكون الأمر المكرر في المقدمتين معلولاً ومسبباً فإن المعلول والعلة يتلازمان.
- والثاني: أن يكون المكرر وهو الحد الأوسط علة وسبباً. ثم الأوسط إن كان علة =

بالغيم على المطر، وإن استدلت بالمعلول على العلة أو بأحد المعلولين على الآخر فهو برهان دلالة، كالاستدلال بالمطر على الغيم والاستدلال بأحد المعلولين على الآخر كقولنا كل من صح طلاقه صح ظهاره والذي يصح طلاقه فيصح ظهاره، فإن إحدى النتيجةين تدل على الأخرى بواسطة العلة فإنها تلازم علتها والأخرى^(١) تلازم علتها، وملازم الملازم ملازم.

فصل

فأما الاستدلال بالإستقراء فهو عبارة عن تصفح أمور جزئية ليحكم بحكمها على مثلها^(٢) كقولنا في الوتر ليس بفرض لأنه يؤدى على

= للحكم في الواقع كقولنا هذا خشب مسته النار وكل خشب مسته النار فهو محترق كما أنه علة له في الذهن سمي البرهان لمياً بتشديد الميم، وإن لم يكن كذلك سمي آناً بالتشديد أيضاً سواء كان معلولاً للحكم في الواقع ويسمى دليلاً أو لا. وسمي آناً لإفادته الآنية أعني الثبوت في العقل لا العلية في الوجود نحو هذا محموم وكل محموم متعفن الأخلاط فهذا متعفن الأخلاط.

(٨) قوله: «بالعلة» المراد بها هنا السبب الاعتباري إذ الغرض التمثيل ولا تطلب الحقائق من الأمثلة المسوقة لتفهيمات مقاصد بعيدة عن الأمثلة.

* * *

- (١) قوله: «والأخرى» أي: والنتيجة الثانية.
- (٢) قوله: «فهو عبارة... إلخ» عرفه بعض المناطق بقوله هو حكم على كلي لوجوده في جزئيات ذلك الكلي، إما كلها وهو الاستقراء التام الذي هو القياس المقسم وإما أكثرها وهو الاستقراء المشهور، ومخالفته القياس ظاهرة لأنه في القياس يحكم على جزئيات كلي لوجود ذلك الحكم في الكلي. فالكلي يكون وسطاً بين جزئين وبين ذلك الحكم الذي هو الأكبر وفي الاستقراء يقلب هذا فيحكم على الكلي بواسطة وجود ذلك الحكم في جزئياته. ومثاله إذا أردنا أن نبين أن كل حيوان طويل العمر فهو قليل المرارة استقرينا جزئيات الحيوان الطويل العمر فوجدناه مثل الإنسان والفرس والجمل وكانت هذه الجزئيات قليلة المرارة فحكمنا بهذا الحكم كلياً في الحيوان الطويل العمر واستعمال هذه الحجة مخصوص بالجدليين، ومن عادتهم الاقتصار على ما هو كالصغرى مثل أن يقولوا كل حيوان طويل العمر قليل المرارة؛ لأنه إما إنسان وإما فرس وإما نحوهما من مثلها، وكذا يقال في الكبرى بعد =

الراحلة والفرض لا يؤدي عليها^(١)، فيقال: لم قلت أن الفرض لا يؤدي عليها؟ قلنا: بالاستقراء إذ رأينا القضاء والنذر والأداء لا يؤدي عليها فهذا مختل يصلح للظنيات دون القطعيات، فإن حكمه بأن كل فرض لا يؤدي على الراحلة يمنعه الخصم إذ الوتر عنده واجب يؤدي عليها، فنقول^(٢) هل استقرت حكم الوتر في تصفحك وكيف وجدته؟ فإن قال وجدته لا يؤدي على الراحلة، فباطل إجماعاً هو مبطل^(٣) المقدمة الأخرى على نفسه، إذ هي الوتر يؤدي على الراحلة وإن قال لم أتصفحه فلم يبين إلا بعض الأجزاء فخرجت المقدمة عن أن تكون عامة، فإذا لا يصلح ذلك إلا في الفقهيات. فلنشرع الآن في ذكر الأصول فنقول:

= ذكر المطلوب لأن الإنسان والفرس ونحوهما من مثلها قليل المرارة، فإذا أردت أن ترد الكلام المعتاد إلى النظم القياسي جمعت أمرين وألفت بينهما معاً والأمر في هذا ظاهر. ولهذا تفاصيل تطلب من كتب المنطق كالبصائر النصيرية وغيرها.

(١) قوله: «لا يؤدي عليها» أي: فعلمنا أن كل فرض لا يؤدي على الراحلة، ووجه دلالة هذا لا تتم إلا بالرد إلى النظم الأول وهو أن تقول: كل فرض إما أداء أو قضاء أو نذر وكل قضاء وأداء ونذر لا يؤدي على الراحلة، فهذا مختل يصلح للظنيات دون القطعيات والكذب تحت قوله إما أداء فإن حكمه... إلخ.

(٢) قوله: «فنقول» أي: حيث سلم الخصم الصلوات الخمس ولم يسلم الوتر.

(٣) قوله: «ثم هو مبطل المقدمة الأخرى» في الكلام طي، وحقه أن يقال: وإن لم تتصفحه فلم يبين لك إلا بعض الأداء خرجت المقدمة الثانية عن أن تكون عامة وصارت خاصة، وكان الواجب أن تقول بعض الفرض لا يؤدي على الراحلة وذلك لا ينتج فإننا بينا أن المقدمة الثانية في النظم الأول ينبغي أن تكون عامة، فإن كانت خاصة لم تنتج. والحاصل أن الاستقراء إذا لم يكن تاماً مستوعباً لم يفد وإن استوعب دخلت فيه النتيجة المطلوبة، وهذا لا يصلح إلا في الظنيات، لأنه متى وجد الأكثر على نمط واحد غلب على الظن أن الآخر كذلك.

هذا آخر الكلام على المقدمة وتحريها حسب الإمكان. والرجاء ممن اطلع على ذلك التحرير أن يفض النظر عما يراه مخالفاً لأهل هذا الفن لأنني تبعت فيه المصنف ولم أجعله تأليفاً مستقلاً. والله تعالى هو الهادي إلى سواء السبيل.

حقيقة الحكم وأقسامه

أقسام أحكام التكليف خمسة: واجب ومندوب ومباح ومكروه ومحظور.

وجه هذه القسمة أن خطاب الشرع إما أن يرد باقتضاء الفعل أو الترك أو التخيير بينهما. فالذي يرد باقتضاء الفعل أمر، فإن اقترن به إشعار بعدم العقاب على الترك فهو ندب وإلا فيكون إيجاباً، والذي يرد باقتضاء الترك نهى، فإن أشعر بعدم العقاب على الفعل فكراهة وإلا فحظر. وحد الواجب «ما توعد بالعقاب على تركه»^(١)، وقيل ما يعاقب تاركه^(٢)، وقيل ما يذم تاركه

(١) قوله: «وحد الواجب... إلخ» اعترض هذا الحد بأنه لو توعد بالعقاب على ترك الواجب لوجب تحقيق الوعيد فإن كلام الله صدق ويتصور أن يعفو عن التارك فلا يعاقب. وهذا الاعتراض ليس بوارد على أصلنا معاشر السلف وإنما يرد على أصل المعتزلة القائلين بأن العفو عن صاحب الكبيرة ما لم يتب محال. على أنه لو ورد على أصلنا لتخلصنا منه من وجهين:

أحدهما: يجوز أن يكون إيقاع تعليق الوعيد بالمشيئة مثل أن يقول: صل فإن تركت الصلاة عذبتك إن شئت. فإذا تركها بقي في مشيئة الله، إن شاء عاقبه بمقتضى الوعيد وإن شاء عفا عنه بمقتضى الرحمة والجود. وإذا جاز إيقاع الوعيد بالمشيئة لم يلزم من صدق الإيعاد وقوع مقتضاه من العقاب بجواز أنه علقه بالمشيئة ولم يشأ إيقاعه.

ثانيهما: أن إخلاف الوعيد يعد من الكرم فيما يشاهد من أحوال العقلاء فلا يقبح في حقه تعالى لأنه غائب عن الأبصار وإن كان شاهداً بخلفه كما يشاء.

(٢) قوله: «وقيل ما يعاقب تاركه» اعترض عليه بأن الواجب قد يعفى عن العقوبة على تركه ولا يخرج عن كونه واجباً لأن الوجوب ناجز والعقاب منتظر، فإن قيل لو أريد =

شرعاً^(١)، والفرض هو الواجب على إحدى الروايتين^(٢) لاستواء حدهما وهو قول الشافعي. والثانية الفرض أكد فقيل هو اسم لما يقطع بوجوده كمذهب

= بقولهم ما يعاقب تاركه ما يستحق تاركه العقاب بتركه وفسر الاستحقاق بأنه سبب للعقاب لم يتوجه الرد. قيل في جوابه أن تفسير الألفاظ في التعريفات بخلاف ظواهرها بلا قرينة غير ظاهرة ليس جائزاً. وقد ذكر الأمدي في الأحكام هذا واعترض عليه بانتفاء الاستحقاق عندنا ثم قال: وإن أريد به أنه لو عوقب به لكان ملائماً لنظر الشارع فلا بأس به.

(١) قوله: «ما يذم تاركه شرعاً» هذا التعريف لأبي بكر الباقلاني وعبارته الأولى في حده أن يقال: هو الذي يذم تاركه ويلام شرعاً بوجه ما لأن الذم أمر ناجز والعقوبة مشكوك فيها. وقوله: «بوجه ما» قصد به أن يشمل الواجب المخير فإنه يلام على تركه مع بدله والواجب الموسع فإنه يلام على تركه مع ترك العزم على امتثاله، والمراد بالذم شرعاً نص الشارع بالذم كأن يقول ذموا أو ليذم تارك الفعل الفلاني أو هو مذموم أو أن يكون الذم بدليله كقوله تعالى: ﴿ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالداً فيها﴾ إلى غير ذلك من الآيات الدالة على ذم تارك المأمور به. فالقاضي أبو بكر حافظ على عكس تعريفه فلم يخرج من الحد ما هو من المحدود أعني الموسع والكفائية، لكنه أدخل بطرده فدخل فيه ما ليس من المحدود وهو صلاة النائم والناسي والمسافر فإنه يذم تاركه بتقدير انتفاء العذر. وأجاب القاضي عن هذا بأننا لا نسلم أن الصلاة على هؤلاء المذكورين غير واجبة بل هي واجبة لكنه سقط الوجوب فيها بالعذر الذي هو النوم والنسيان والسفر فيكون من أفراد الواجب فلا يخل دخولها في حده بالاطراد. وأشار بقوله: «شرعاً» إلى أن الذم عندنا لا يثبت إلا بالشرع خلافاً للمعتزلة القائلين بالتحسين والتقيح العقليين.

(٢) قوله: «والفرض... إلخ» جواب سؤال مقدر حاصله هل من فرق بين الواجب والفرض؟ فأجاب بأن الواجب مرادف للفرض على إحدى الروايتين عن الإمام أحمد رضي الله عنه وهو قول الشافعي. وأما الحنفية فقد فرقوا بينهما فقالوا: الفرض: ما ثبت بدليل قاطع كنص الكتاب والإجماع والخبر المتواتر. والواجب: ما ثبت بدليل ظني كالقياس وخبر الواحد.

والنزاع لفظي إذ لا نزاع بيننا وبينهم في انقسام ما أوجب الشرع علينا والزمننا إياه من التكاليف إلى قطعي وظني، فاتفقنا على تسمية الظن واجباً وبقي النزاع في القطعي فنحن نسميه واجباً وفرضاً بطريق الترادف وهم يخصونه باسم الفرض، وهذا مما لا يضرنا وإياهم فليسموه ما شاءوا.

أبي حنيفة. وقيل ما لا يسامح في تركه عمداً ولا سهواً^(١) نحو أركان الصلاة. فإن الفرض في اللغة التأثير ومنه فرضه النهو والقوس والوجوب السقوط ومنه وجبت الشمس والحائط إذا سقطا. ومنه قول تعالى: ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبَهَا﴾ فافتضى تأكيد الفرض على الواجب شرعاً ليوافق مقتضاه لغة ولا خلاف في انقسام الواجب إلى مقطوع ومظنون^(٢) ولا حجر في الاصطلاحات بعد فهم المعنى.

فصل

والواجب ينقسم إلى معيّن^(٣) وإلى مبهم^(٤) في أقسام محصورة^(٥) فيسمى واجباً مخيراً كخصلة من خصال الكفارة^(٦)، وأنكرت المعتزلة

(١) قوله: «ما لا يسامح... إلخ» هذه الرواية الثانية عن الإمام أحمد وهي التي اختارها المصنف وبيّن أن الفرض في اللغة التأثير ومعنى الوجوب فيها السقوط، فالفرض أخص من السقوط إذ لا يلزم مثلاً من سقوط الحجر نحوه على الأرض أن يحز ويؤثر فيه ويلزم من حزه وتأثيره في الأرض أن يكون قد سقط واستقر عليها. وإذا كانا كذلك وجب اختصاص الفرض بقوة في الحكم كما اختص بقوة في اللغة حملاً للمقتضيات الشرعية على مقتضياتها اللغوية إذ الأصل عدم التغيير.

(٢) قوله: «ولا خلاف... إلخ» هذا كالتسليم لما قاله الحنفية وإشارة إلى أن الخلاف لفظي كما بيناه سابقاً.

(٣) قوله: «إلى معيّن» مثل أن ينذر عتق هذا العبد المعين أو عتق زيد من عبده فيكون مخاطباً على التعيين. وكذلك من نذر الصدقة بمال بعينه كهذه الدنانير أو الإبل أو الخيل أو نحوها كان مخاطباً بالصدقة به بعينه حسبما التزمه بالنذر.

(٤) قوله: «وإلى مبهم في أقسام محصورة» أي إبهامه منحصر في أقسام كخصلة من خصال الكفارة فإن الواجب من جملتها واحد لا بعينه.

(٥) قوله: «في أقسام محصورة» هذا القيد لا حاجة إليه؛ لأن السيد لو قال لعبده اخدمني اليوم من الخدمة أي أنواعها شئت، أو تصدق عني بنوع من أنواع مالي أيها شئت أو أكرم شخصاً من الناس أو من أصحابي أيهم شئت، صح هذا الكلام عقلاً وخرج به عن العهدة وإن لم تكن الأقسام محصورة في الخطاب، لكن المصنف ذكرها محصورة لأن الغزالي ذكرها في المستصفي كذلك وهو تابع له.

(٦) قوله: «كخصلة من خصال الكفارة» أي: فإن الواجب فيها واحد لا بعينه.

ذلك^(١) وقالوا^(٢): لا معنى للوجوب مع التخيير. ولنا أنه جائز عقلاً

(١) قوله: «وأنكرت المعتزلة ذلك» أي: انقسام الواجب إلى معين وإلى مبهم في أقسام وقالوا الجميع واجب. واعلم أن الناس وخصوصاً علماء الأصول نصبوا الخلاف بينهم وبين المعتزلة ونقلوا كثيراً من قواعدهم، ونحن بالنسبة إلينا لم نتصل كتبهم بأيدينا حتى نتحقق النسبة إليهم أو إلى طائفة منهم، ومن أراد الاطلاع على مذهب لم يتم له إلا بمطالعة كتبه ونحن لا علم لنا بمقولهم إلا بما ينقله خصومهم عنهم في كتبهم وهذا مشكل يؤدي إلى الغلط والحيرة في النسبة، واعتبر ذلك بقول المصنف هنا تبعاً للغزالي وأنكرت المعتزلة ذلك فإنك ترى الإنكار إلى جميع المعتزلة مع قول ابن الحاجب في مختصره الأصولي: وقال بعض المعتزلة الجميع واجب وبعضهم الواجب ما يفعل وبعضهم الواجب واحد معين ويسقط به وبالأخر، وأسند الطوفي القول الأول إلى أبي علي الجبائي وابنه أبي هاشم وهما من رؤساء المعتزلة، ونسبه المرادوي في التحرير إلى القاضي أبي يعلى وأسند القول بأن الواجب ما يفعل إلى أبي يعلى وابن عقيل، وأنا أريحك من العناء فأقول إن الخلاف لفظي أي في اللفظ، والمعنى متفق عليه وذلك لأنه لا خلاف بين المسلمين أنه لو فعل جميع الخصال لم يشب ثواب أداء الواجب إلا على واحدة، ولو ترك الجميع لم يعاقب عقاب ترك الواجب إلا على واحدة، ولو وجب الجميع لترتب الثواب والعقاب على جميع الخصال ويقدر به ولما خرج عن عهدة التكليف بفعل واحدة وكل ذلك باطل بالإجماع. وقد وافق الخصم على هذا ولم يبق النزاع إلا في اللفظ، غير أن نصب الخلاف معهم جري على عادة الأصوليين ودفعاً لشبهة مغالط إن كان.

(٢) قوله: «وقالوا» أي: وقال بعض المعتزلة في الاستدلال لما ذهبوا إليه لا معنى للوجوب مع التخيير لأنه كلام متناقض في نفسه، إذ مقتضى وجوب الجميع أنه لا يبرأ إلا بفعل الجميع، ومقتضى التخيير أنه يبرأ بفعل أيها شاء وهما لا يجتمعان، ورجوع هذا إلى الخلاف اللفظي بأن مرادهم بفعل الجميع أنه لا يجوز ترك الجميع وهو صحيح، لكن لا يلزم منه وجوب فعل الجميع أو وجوب الجميع على البديل لا على الجمع بمعنى إن لم تفعل هذا إفعل هذا وهو مذهب الجمهور. وقال القرافي في معناه: إن الوجوب تعلق بالجميع على وجه تبرأ الذمة بفعل البعض وهو معنى ما تقدم. قال الطوفي: إن الغلط في المسألة إما من المعتزلة حيث ظنوا أن الوجوب مع التخيير لا يجتمعان، أو من الجمهور على المعتزلة بأن رأوا لهم عبارة موهمة أو بعيدة الغور فظنوا أنهم أرادوا وجوب الجميع، كما وهموا عليهم =

وشرعاً^(١). أما العقل فإن السيد لو قال لعبده: أوجبت عليك خياطة هذا القميص أو بناء هذا الحائط في هذا اليوم أيهما فعلته اكتفيت به وإن تركت الجميع عاقبتك ولا أوجبهما عليك معاً بل أحدهما لا بعينه أيهما شئت، كان كلاماً معقولاً ولا يمكن دعوى إيجاب الكل^(٢) لأنه صرح بنقيضه ولا دعوى أنه ما أوجب شيئاً أصلاً لأنه عرضه للعقاب بترك الكل، ولا أنه أوجب واحداً معيناً لأنه صرح بالتخير، فلم يبق إلا أنه أوجب واحداً لا بعينه^(٣) ولأنه لا يمتنع في العقل^(٤) أن يتعلق الغرض بواحد غير معين^(٥) لكون كل واحد منهما وافياً بالغرض حسب وفاء صاحبه، فيطلب منه قدر ما يفي بغرضه والتعيين فضلة لا يتعلق بها الغرض فلا يطلبه منه. وأما الشرع^(٦) فخصال الكفارة^(٧) بل إعتاق الرقبة بالإضافة إلى إعتاق العبيد =

في تلخيص مسألة تحسين العقل وتقيحه وغيرهما من المسائل التي توجد في كتب المعتزلة على خلاف المنقول عنهم فيها.

(١) «ولنا أنه» أي: إيجاب واحد غير معين وقوله: «وشرعاً» أي: واقع شرعاً.

(٢) قوله: «ولا يمكن... إلخ» استدلال لكون هذا واجباً معيناً من جهة العقل، وحاصله أنه نفي وجوب الجميع ووجوب المعين، وقد سبق أن الواجب عليه فعله لأحدهما، فلا يصح أن الواجب منهما ما يفعله العبد، إذ يلزم منه أن قبل فعله لم يجب عليه شيء وهو مناقض لسبق الوجوب عليه، فتعين أن الواجب عليه واحد غير معين بعينه باختياره وهو المطلوب.

(٣) قوله: «واحد لا بعينه» أي: وهو المطلوب.

(٤) قوله: «ولأنه لا يمتنع في العقل... إلخ» دليل آخر على المطلوب.

(٥) قوله: «بواحد غير معين» كتعلقه بالبناء بحجر أو لبن أو أجر مثلاً، ويكون قصد الباني الأمر بالبناء مطلق البناء وأنه بأي شيء حصل فهو المطلوب، ومثل هذا شائع جوازه عند العقلاء.

(٦) قوله: «أما الشرع... إلخ» استدلال على أنه واقع بالشرع أيضاً، لكن في الاستدلال على الجواز بالوقوع نظر لأنه لا يخلو إما أن يكون في المسألة خصم منازع أو لا، فإن كان الثاني فليس كلامنا فيه، وإن كان الأول كانت دعوى الوقوع محل النزاع، بل هو يقول الواجب في خصال الكفارة الجميع لأنه فرد من أفراد محل النزاع.

(٧) قوله: «فخصال الكفارة... إلخ» شروع في الأدلة الشرعية، وبيانها أن الأمة =

وتزويج المرأة الطالبة للنكاح من أحد الكفوئين الخاطبين وعقد الإمامة لأحد الرجلين الصالحين لها ولا سبيل إلى إيجاب الجميع. وأجمعت الأمة على أن جميع خصال الكفارة غير واجب^(١). فإن قيل إن كانت الخصال متساوية عند الله تعالى بالنسبة إلى صلاح العبيد^(٢) ينبغي أن يوجب الجميع تسوية بين المتساويات وأن يميز بعضها بوصف ينبغي أن يكون هو الواجب عيناً. قلنا ولم قلتم إن للأفعال صفات في ذاتها لأجلها يوجبها الله سبحانه بل

= أجمعت على وجوب إعتاق واحد من جنس الرقبة في الكفارة بالتخيير وهو معنى قوله بالإضافة إلى أعيان العبيد؛ لأنه لم يعين فرداً من أفراد العبيد فأيهما أعتقه المكفر كفى، وتزويج المرأة الطالبة للنكاح ولها كفؤان أو أكثر من كفؤ لها واحد والجمع بين الكفوئين أو الأكفاء محال، وعقد الإمامة لأحد الرجلين الصالحين لها واجب، فلو كان التخيير يقتضي وجوب الجميع لوجب إعتاق جميع الرقيات، وتزويج المرأة لجميع من هو كفؤ لها، وعقد الإمامة لاثنتين فأكثر والكل خلاف الإجماع، ولو كان التخيير معيناً لخصوص أحدهم لامتنع التخيير؛ لأن التعيين يوجب أن لا يجزىء لو أتى بالآخر، والتخيير يوجب أن يجزىء وهما لا يجتمعان. وإذا بطل القسمان لم يبق إلا أن يوجب أحدهما لا بعينه وهو المطلوب.

(١) قوله: «وأجمعت الأمة... إلخ» جواب عن سؤال مقدر وهو أن يقال الواجب جميع خصال الكفارة، فلوتركها عوقب على الجميع ولو أتى بجميعها وقع الجميع واجباً، ولو أتى بواحد سقط عنه الآخر. وقد يسقط الواجب بأسباب دون الأداء وذلك محال. والجواب: أن هذا لا يطرد في الإمامين والكفوئين فإن الجمع فيه حرام، فكيف يكون الكل واجباً؟ ثم هو خلاف الإجماع في خصال الكفارة إذ الأمة مجمعة على أن الجميع غير واجب.

(٢) قوله: «فإن قيل... إلخ» هذا القيل من جانب بعض المعتزلة القائل بأن الواجب واحد معين عند الله. وعليه فلا تخلو خصال الكفارة مثلاً من أن تكون متساوية عند الله بالنسبة إلى صلاح العبد فينبغي أن يوجب الجميع؛ لأن كل خصلة مساوية لأختها، والتسوية بين الخصال المتساوية لازمة، والإلزام ترجيح أحدهما بلا مرجح، وأن يكون بعضها متميزاً عن بعض بوصف يقتضي الإيجاب فيلزم أن يكون هو الواجب عيناً. وحاصل الجواب أن ما ذكرتم إنما هو مبني على أصلكم من الإيجاب على الله تعالى، ومن سلم لكم التحسين العقلي وهو أنه هنا للأفعال صفات في ذاتها لأجلها يوجبها الله سبحانه؟ ونحن نعتقد بأنه تعالى يفعل ما يشاء ويريد لا يسأل عما يفعل وهم يسألون.

الإيجاب إليه له أن يخصص من المتساويات واحداً بالإيجاب وله أن يوجب واحداً غير معين ويجعل مناط التكليف اختيار المكلف، ليسهل عليه الامتثال. جواب ثان^(١) أن التساوي يمنع التعيين لكونه عبثاً وحصول المصلحة بواحد يمنع من إيجاب الزائد لكونه إضراراً مجرداً حصلت المصلحة بدونها فيكون الواجب واحداً غير معين. فإن قيل: فالله سبحانه يعلم ما يتعلق به الإيجاب ويعلم ما يتأدى به الواجب ويكون معيناً في علم الله سبحانه^(٢) قلنا: الله سبحانه إذا أوجب واحداً لا بعينه علمه على ما هو عليه من نعتة ونعتة^(٣) أنه غير معين فيعلمه كذلك ويعلم أنه يتعين بفعل المكلف ما لم يكن متعيناً قبل فعله، والله أعلم.

(١) قوله: «جواب ثان» أي: عن الشق الأول وهو قوله إن كانت الخصال متساوية. وحاصل الجواب أن تساوي الخصال في المصلحة على تقدير تسليمه يمنع من تعيين بعضها للزوم الترجيح من غير مرجح، وحصول المصلحة بواحد منها يمنع من إيجاب ما فوقه؛ لأنه ضرر محض حصلت المصلحة بدونها، فتعين أن الواحد واحد غير معين. وهذا الجواب لا يقدر على منعه إلا من جهة منع حصول المصلحة بواحد، لكن هذا المنع بعيد، بل لا سبيل إليه للإجماع عليه في الكفارة.

(٢) قوله: «فإن قيل... إلخ» هذا دليل القائلين بأن الواجب في المخير واحد معين، وتقديره أن الله سبحانه يعلم ما أوجبه على المكلف من خصال الواجب المخير، ويعلم الخصلة التي يؤديها المكلف فيكون معيناً في علم الله تعالى. ومحصل الجواب أنه تعالى يعلمه حسبما أوجبه، فإذا أوجب واحداً من الثلاثة غير معين يجب أن يعلمه كذلك أي: غير معين، وإلا لم يكن عالماً بما أوجبه. واعلم أن هذا الجواب فيه نظر؛ لأننا لا نسلم أن المكلف يعين بفعله ما لم يكن متعيناً في علم الله تعالى. والجواب المحرر: أن الله تعالى يوجبه معيناً بالإضافة إلى علمه به مبهماً بالإضافة إلى علم المكلفين، لكن موضوع النظر في المسألة إنما هو الإيجاب، أو الواجب بالإضافة إلى علم المكلفين لا بالإضافة إلى علم الله تعالى. وحاصله أن ما اختص الله تعالى به عنا من علم وإرادة وغير ذلك ليس موضوع نظرنا، ولا يمتنع أن يوجب علينا شيئاً معيناً في علمه مبهماً في علمنا ويكون من ذوات الجهتين. ويشبه هذا تكليف المكروه فإن الله تعالى في خلقه تصرفين: تكويني يجري عليهم فيه ما لا يطيقونه، وتكليفي لا يجري عليهم فيه إلا ما يطيقونه.

(٣) قوله: «ونعتة» مبتدأ خبره المصدر المسبوك من أن وما بعدها.

فصل (١)

والواجب ينقسم بالإضافة إلى الوقت إلى مضيق وموسع، وأنكر أكثر أصحاب أبي حنيفة التوسع وقالوا: هو يناقض الوجوب^(٢). ولنا^(٣) أن السيد لو قال لعبده: ابن هذا الحائط في هذا اليوم إما في أوله وإما في وسطه وإما في آخره وكيف أردت، فمهما فعلت امتثلت إيجابي وإن تركت عاقبتك،

(١) في انقسام الواجب باعتبار وقته إلى مضيق وموسع، وتحرير المقام ليظهر التوافق والتخالف أن يكون وقت الوجوب إما بقدر فعل الواجب كالיום بالنسبة إلى الصوم وهو الواجب المضيق أي: ضيق على المكلف فيه حتى لا يجد سعة يؤخر فيها الفعل أو بعضه ثم يتداركه إذن، بل من ترك شيئاً منه لم يكن تداركه إلا قضاءً. أو يكون وقت الواجب أقل من قدر فعله كإيجاب عشرين ركعة في زمن لا يسع أكثر من ركعتين، والتكليف به مخرج على تكليف المحال المعروف بتكليف ما لا يطاق وسيأتي الكلام عليه. أو يكون وقت الواجب أكثر من قدر فعله فهو الموسع، كأوقات الصلاة عندنا، فإن المكلف له فعل الواجب من الصلوات في أي أجزاء الوقت شاء في أوله أو آخره أو وسطه وما بين ذلك منه، ولا يجوز تأخيره إلى آخر الوقت إلا بشرط العزم على فعله في آخر الوقت هو قول الأشعرية والجبائي وأكثر أصحابنا والمالكية. ولم يشترط أبو الحسين من المعتزلة العزم على الفعل في آخره. واختار ذلك أبو الخطاب والمجد وجمع. ومال إليه القاضي أبو يعلى في الكفاية. وأنكر الحنفية الموسع وقالوا وقت الوجوب هو آخر الوقت، ثم اختلفوا في الفعل الواقع قبل ذلك فقال بعضهم هو نقل يسقط الغرض به، والكرخي منهم تارة يقول يتعين الواجب بالفعل في أي أجزاء الوقت كان، وتارة يقول إن بقي الفاعل مكلفاً إلى آخر الوقت كان ما فعله قبل ذلك واجباً وإلا فنفل، وبهذا تعلم محل النزاع في المسألة وتعلم الثمرة المقطوفة من الخلاف.

(٢) قوله: «وقالوا هو يناقض الوجوب» هذا متمسك الحنفية وهو مبني على مختارهم، ومعناه عندهم أن الموسع ندب في أول الوقت؛ لأنه يجوز تركه فيه وكل ما جاز تركه في وقت فليس بواجب فيه، فالواجب الموسع يناقض الوجوب وحيث أنه مناقض له تعين أن يكون واجباً في آخره دفعاً للتناقض.

(٣) قوله: «ولنا... إلخ» أي ولنا على ما ادعيناها دليلان عقلي وشرعي فذكر العقلي أولاً ثم أردفه بالشرعي.

كان كلاماً معقولاً ولا يمكن دعوى أنه ما أوجب شيئاً أصلاً ولا أنه أوجب مضيقاتاً لأنه صرح بضد ذلك، فلم يبق إلا أنه أوجب موسعاً. وقد عهدنا من الشارع تسمية هذا القسم واجباً^(١) بدليل أن الصلاة تجب في أول الوقت وكذلك انعقد الإجماع على أنه يثاب ثواب الفرض وتلزمه نيته^(٢)، ولو كانت نفلاً لأجزأت نية النفل بل لاستحالت نية الفرض من العالم كونها نفلاً^(٣)، إذ النية قصد يتبع العلم. فإن قيل: الواجب ما يعاقب على تركه^(٤) والصلاة إن أضيفت إلى آخر الوقت فيعاقب على تركها فتكون واجبة حينئذ، وإن أضيفت إلى أوله فيخير بين فعلها وتركها، وفعلها خير من تركها وهذا حد الندب. وإنما أثيب^(٥) ثواب الفرض ولزمته نيته؛ لأن ماله إلى الفرضية فهو

(١) قوله: «وقد عهدنا... إلخ» دليل شرعي، يعني: أن ما ذكرناه آنفاً هو دليل العقل، فإن كان الإنكار لجوازه عقلاً فهذا دليل عقلي قاطع بالجواز، وإن كان الإنكار له شرعاً فقد عهدنا من الشرع تسمية هذا القسم واجباً بدليل أن الصلاة تجب في أول الوقت، ومن أدلة ذلك قوله تعالى: ﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل﴾ وقوله سبحانه: ﴿وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها﴾. وقوله عليه السلام للأعرابي حين سأله عن مواقيت الصلاة فبين له بفعله في اليومين ثم قال له: «الوقت ما بين هذين» يعني: ما بين أول الوقت وآخره، كما دل عليه الحديث. وكذلك حديث جبريل لما بين للنبي ﷺ المواقيت فصلى به في اليوم الأول في أول الوقت، ثم صلى به في اليوم الثاني في وسطه ثم قال: «ما بين هذين وقت» رواه أحمد والنسائي والترمذي وقال البخاري هو أصح شيء في المواقيت. وإذا قيد النص الوجوب بجميع الوقت فتخصيص بعضه بأنه وقت الوجوب تحكم على النص بالتخصيص.

(٢) قوله: «وكذلك انعقد الإجماع» دليل ثالث وهو الاستدلال بالإجماع.

(٣) قوله: «من العالم» بكسر اللام وكونها مفعوله.

(٤) قوله: «فإن قيل... إلخ» حاصله أن من أنكروا الموسع جعل حجته أنه قال: إن جواز ترك الفعل في بعض الوقت ينافي وجوبه فيه؛ لأن الواجب في زمن لا يجوز تركه فيه وإلا كان الواجب غير واجب وهو محال، فدل ذلك على اختصاص وجوب الفعل بالجزء الذي لا يجوز تركه فيه من الوقت وهو آخره.

(٥) قوله: «وإنما أثيب» جواب عما يقال لو لم يكن زمن الواجب موسعاً لما أثيب مؤديه في أوله ثواب الواجب أو الفرض. وحاصل الجواب أن تقديم الفعل على آخر =

كمعجّل الزكاة والجامع بين الصلاتين في وقت أولاهما. قلنا: الأقسام ثلاثة: فعل لا يعاقب على تركه مطلقاً وهو المندوب، وقسم يعاقب على تركه مطلقاً وهو الواجب المضيق، وقسم يعاقب على تركه بالإضافة^(١) إلى مجموع الوقت ولا يعاقب بالإضافة إلى بعض أجزاء الوقت وهذا قسم ثالث يفتقر إلى عبارة ثالثة، وحقيقته لا تعدو الوجوب والندب وأولى عباراته الواجب الموسع. قالوا: ليس هذا قسماً ثالثاً، بل هو بالإضافة إلى أول الوقت ندب وبالإضافة إلى آخره واجب بدليل أنه في أول الوقت يجوز تركه دون آخره. قلنا: بل حد الندب ما يجوز تركه مطلقاً^(٢)، وهذا لا يجوز إلا بشرط وهو الفعل بعده أو العزم على الفعل، وما جاز تركه بشرط فليس بندب، كما أن كل واحد من خصال الكفارة يجوز تركه إلى بدل، ومن أمر بالإعتاق فما من عبد إلا يجوز تركه بشرط عتق ما سواه، ولا يكون ندباً بل واجباً مخيراً كذا، هذا يسمى واجباً موسعاً. وما جاز تركه بشرط يفارق ما جاز تركه مطلقاً وما لا يجوز تركه مطلقاً فهو قسم ثالث. وإذا كان المعنى متفقاً عليه وهو الانقسام إلى الأقسام الثلاثة، فلا معنى للمناقشة في العبارة. وأما تعجيل الزكاة فإنه يجب بنية التعجيل وما نوى أحد من السلف في الصلاة في أول الوقت غير ما نواه في آخره، ولم يفرقوا^(٣) أصلاً فهو

= الوقت كفعل الصلوات في أول أوقاتها إنما هو رخصة، كتعجيل الزكاة قبل تمام الحول العام والعامين فإن التقديم غير فرض ويثاب عليه ثواب الفرض، وكتقديم الصلاة الثانية إلى وقت الأولى بالجمع.

(١) قوله: «وقسم يعاقب على تركه بالإضافة» حاصله: قولكم إن الواجب في زمن لا يجوز تركه فيه دليل لنا عليكم؛ لأن الزمن إنما هو مجموع الوقت لا آخره، كما زعمتم فإن مجموع الزمن لا يجوز ترك الواجب فيه، فالعقاب إنما هو على الترك بالإضافة إلى مجموع الوقت، ولا عقاب بالإضافة إلى بعض أجزاء الوقت.

(٢) قوله: «ما يجوز تركه مطلقاً» أي: من غير شرط، والواجب لا يجوز تركه مطلقاً، بل إذا تركه في جزء من أجزاء زمنه وجب عليه فعله في جزء آخر منه. فالفرق بين الواجب والمندوب ظاهر كما أوضحه في مثال الإعتاق.

(٣) قوله: «ولم يفرقوا» أي: في النية فيما صلّوه في أول الوقت أو في آخره، أقول: =

مقطوع به. فإن قيل قولكم أنما جاز تركه بشرط العزم أو الفعل بعده باطل^(١) فإنه لو ذهل أو غفل عن العزم ومات لم يكن عاصياً، ولأن الواجب المخير ما خيّر الشارع فيه بين شيئين وما خيّر بين العزم والفعل، ولأن قوله صلّ في الوقت ليس فيه تعرّض للعزم أصلاً^(٢) فإيجابه زيادة. قلنا^(٣) إنما لم يكن عاصياً لأن الغافل لا يكلف فأما إذا لم يغفل فلا يترك العزم على الفعل

= يلوح لي أن هذا الخلاف لفظي، وإنما وسعه الأصوليون على عاداتهم في المباحث، وذلك أن فعل الصلاة في أول الوقت مندوب بالاتفاق بيننا وبينهم، فإذا صلاها في أول الوقت حصل له ثواب المندوب من جهة التقديم، وثواب الواجب من حيث أنه أدى ما عليه، فإذا صلاها في وقت لا يسع غيرها كان له ثواب الواجب فقط، ولم يكن له ثواب الندب. فأول الوقت وقت ندب بالنسبة إلى الإيقاع، ووقت وجوب بالنسبة إلى الاستقرار في الذمة، فالجهتان منفكتان فلا تنافي بينهما. فليحرر.

(١) قوله: «فإن قيل قولكم إنما جاز تركه... إلخ» إيراد على ما ذكره سابقاً من الفرق بأن الندب يجوز تركه مطلقاً والواجب لا يجوز تركه إلا بشرط.

(٢) قوله: «ولأن قوله صلّ في الوقت... إلخ» هذا وما قبله منع لاشتراط العزم على الفعل من جهة النص. وتقريره أنه لا دليل في النص على وجوب العزم على الفعل في آخر الوقت إذا تركه في أوله، لأن النصوص المذكورة في المواقيت إنما دلت على إيقاع العبادة في الوقت فإيجاب العزم زيادة على النص فيحتاج إلى دليل.

(٣) قوله: «قلنا... إلخ» أي في الدلالة على اشتراط العزم، ومحصل ما ذكره وجهان: أحدهما أن ما لا يتم الواجب إلا به واجب والعزم ههنا لا يتم الواجب إلا به فيكون واجباً. الثاني: أنه لما حرم العزم على ترك الطاعة حرم ترك العزم عليها، فكما يحرم عليه أن يعزم على ترك الصلاة عند دخول وقتها يحرم عليه أن يترك الآن العزم على فعلها إذا دخل وقتها، لأن التكليف الشرعي متوجه إلى الأبدان بالأفعال وإلى القلوب بالنيات والعزائم، ولأن ترك العزم على الطاعة تهاون بأمر الشرع فيكون حراماً، وإذا حرم ترك العزم على الطاعة كان العزم عليها واجباً لأن فعل ما يحرم تركه واجب والحرام يجب تركه ولا يمكن تركه إلا بفعل ضده والحرام هنا ترك العزم فيكون تركه بفعل العزم واجباً وهو المطلوب. وقولهم «إيجابه زيادة» على النص، جوابه أن ذلك لا يضرنا لأن المحذور منه كون الزيادة على النص نسخاً وهو غير جائز عندكم ونحن نمنع ذلك أيضاً. وهذا الجواب أهمله المصنف.

إلا عازماً على الترك مطلقاً وهو حرام، وما لا خلاص عن الحرام إلا به يكون واجباً فهذا دليل وجوبه وإن لم تدل عليه الصيغة، والله أعلم.

فصل (١)

إذا أخر الواجب الموسع^(١) فمات في أثناء وقته قبل ضيقه لم يمت عاصياً؛ لأنه فعل ما أبيض له فعله لكونه جُوزَ له التأخير. فإن قيل: إنما جاز له التأخير بشرط سلامة العاقبة^(٢)، قلنا: هذا محال فإن العاقبة مستوردة عنه. ولو سألنا فقال: عليّ صوم يوم فهل يحل لي تأخيره إلى غد^(٤) فما جوابه؟ إن قلنا نعم، فلم أثم بالتأخير، وإن قلنا لا، فخلاف الإجماع. وإن

(١) في مسألة من مسائل الواجب الموسع.

(٢) قوله: «إذا أخر الواجب الموسع... إلخ» أي: إدامات المكلف في أثناء وقت الواجب الموسع قبل فعله وضيق وقته مثل إن مات بعد زوال الشمس وقد بقي من وقت الظهر ما يتسع لفعلها ولم يصلها فإنه والحالة هذه لم يمت عاصياً لأنه فعل مباحاً وهو التأخير الجائز بحكم توسيع الوقت، أما لو أخره حتى ضاف الوقت عن فعله مثل إن مات ولم يبق ما يتسع إلا لأقل من أربع ركعات فإنه يموت عاصياً، والتحقيق أن يكون عصيانه مقدراً بقدر ما أخره حتى ضاق الوقت عنه، فإن ضاق عن ركعة أو ركعتين أو ثلاث ركعات كان عاصياً بحسب ذلك ولا يجعل في معصيته كمن فوت الواجب كله.

(٣) قوله: «فإن قيل... إلخ» هذا إيراد اعتراض على ما هو التحقيق من أنه لم يمت عاصياً. وحاصل هذا القيل إنما جاز التأخير في الموسع بشرط سلامة العاقبة ونحن نقول به لا مطلقاً كما قلتم، والشرط المذكور هو أن يبقى إلى آخر الوقت فيفعل الواجب أما مع موته قبل ذلك، فمن أين لنا جواز التأخير؟ وحاصل الجواب أن ما ذكرتموه من الشرط لا نسلّمه؛ لأنه يفضي إلى المحال، وما أفضى إلى المحال محال؛ لأن سلامة العاقبة غيب والغيب ليس إلينا ولم نكلف علمه ولا بناء الأحكام عليه، إذ لا نعلم هل يبقى إلى آخر الوقت فيفعل الواجب أو لا.

(٤) قوله: «ولو سألنا... إلخ» أي: لا يجوز لنا لو سألنا أن نعلق الجواب فنقول إن كان في علم الله أنك تعيش إلى آخر الوقت جاز لك التأخير وإلا فلا؛ لأنه إحالة له على الجهالة ولا يحصل له البيان وإنما سأل لبيان له.

قلنا إن كان في علم الله أنك تموت قبل غد، لم يحل وإلا فهو يحل فيقول: وما يدريني ما في علم الله؟ فلا بد من الجزم بجواب. فإذا^(١) معنى الوجوب وتحقيقه أنه لا يجوز له التأخير إلا بشرط العزم ولا يؤخر إلا إلى وقت يغلب على ظنه البقاء إليه^(٢) والله أعلم.

فصل^(٣)

ما لا يتم الواجب إلا به ينقسم إلى ما ليس إلى المكلف^(٤): كالقدرة

(١) قوله: «فإذا... إلخ» رتب الكلام أولاً على طريقة السبر والتقسيم، ثم صرح بالنتيجة.

(٢) قوله: «ولا يؤخر... إلخ» أشار به إلى مسألة ثانية وهي أن من أدرك وقت الفعل وظن الموت في جزء ما منه وأخر الفعل عنه مع ظنه الموت عصي اتفاقاً. فإن لم يمت وفعله بعد ذلك الوقت في وقته المقدر له شرعاً أو لا، فقال الجمهور هو أداء لصدق حد الأداء عليه، وقال القاضيان الحنبلي والشافعي أنه قضاء لأنه صار وقته شرعاً بحسب ظنه ما قيل ذلك الوقت فهذا وقع بعد وقته والخلاف لفظي إلا أن يريد وجوب نية القضاء وهو بعيد إذ لم يقل به أحد، إنما النزاع في التسمية وتسميته أولى أداء لأنه فعل في وقته المقدر له شرعاً أو لا، وإن عصي بالتأخير، كما إذا اعتقد انقضاء الوقت قبل الوقت وأخر فإنه يعصي ثم إذا ظهر خطأ اعتقاده وأوقعه في الوقت كان أداء اتفاقاً ولا أثر للاعتقاد الذي قد بان خطؤه فكذا ههنا. تمة: ههنا ثلاثة يشبه بعضها بعضاً، الخطاب الموسع، والمخير، وفرض الكفاية، إذ كل منها متعلق بالقدر المشترك فيجب تحصيله ويحرم تعطيله. فلا بد من الفرق بين هذه الثلاثة. وحاصل الفرق أن المشترك في فرض الكفاية هو الواجب عليه وهو المكلف، وفي المخير هو الواجب نفسه وهو إحدى الخصال، وفي الموسع هو الواجب فيه وهو الزمان فلاختلافهما في المشترك اختلفا في الأحكام.

(٣) فيما لا يتم الواجب إلا به، وتحقيقه أن يقال أن ما ذكر إما أن يتوقف عليه وجوب الواجب أو يتوقف عليه إيقاع الواجب. فأما الأول فلا يجب إجماعاً سواء كان سبباً أو شرطاً أو انتفاء مانع. فالسبب كالنصاب يتوقف عليه وجوب الزكاة فلا يجب تحصيله على المكلف لتجب عليه الزكاة. والشرط كالإقامة هي شرط لوجوب أداء الصوم فلا يجب تحصيلها إذ عرض مقتضى السفر ليجب عليه فعل الصوم. =

واليد في الكتابة وحضور الإمام والعدد في الجمعة^(١)، فلا يوصف بوجوب^(٢) وإلى ما يتعلق باختيار العبد^(٣) كالطهارة للصلاة، والسعي إلى الجمعة، وغسل جزؤ من الرأس مع الوجه، وإمساك جزؤ من الليل مع النهار في الصوم، فهو واجب. وهذا أولى من قولنا يجب التوصل إلى الواجب بما ليس بواجب، إذ قولنا يجب ما ليس بواجب متناقض^(٤) لكن

= **والمانع كالدين لا يجب نفيه لتجب الزكاة وهذا لا نزاع فيه كما علمت، وإنما النزاع في الثاني وقد بسط المصنف القسمين.**

(٤) قوله: «إلى ما ليس إلى المكلف» أي ليس في قدرته ووسعه وطاقته تحصيله ولا هو إليه كالقدرة وما عطف عليها، فإن القدرة واليد في الكتابة مخلوقتان لله تعالى في المكلف لا قدرة له على إيجادهما.

* * *

(١) قوله: «حضور الإمام... إلخ» أي: وحضور الإمام والعدد المشترط للجمعة في الجمعة، فإنهما شرط لها وليس إلى آحاد المكلفين بالجمعة إحضار الخطيب ليصلي الجمعة ولا إحضار آحاد الناس ليتم بهم العدد.

(٢) قوله: «فلا يوصف بوجوب» أي: أن هذا الضرب غير واجب إلا على القول بتكليف المحال، لأنه فرد من أفراد، لأن من قيل له أوجبنا عليك أن تعمل لنفسك قدرة وبدأ ثم تكتب فقد كلفناه محالاً بالنسبة إليه وهذا الضرب هو من قبيل الشروط التي لا يجب تحصيلها.

(٣) قوله: «وإلى ما يتعلق باختيار العبد... إلخ» أي: ما هو مقدور للمكلف، وتحريير كلام المصنف أن ما هو كذلك إما أن يكون شرطاً لوقوع الفعل أو غير شرط، فإن كان شرطاً كالطهارة وسائر شروط الصلاة وكالسعي إلى الجمعة فإن صرح بعدم إيجابه كقوله صل ولا أوجب عليك الوضوء لم يجب عملاً بموجب التصريح، وإن صرح بإيجابه وجب لذلك، وإن لم يصرح بإيجاب ولا عدمه بل أطلق وجب أيضاً عندنا، وهو قول الأشعرية والمعتزلة، وقال بعض الناس لا يجب. وإما أن لا يكون شرطاً كمسح جزء من الرأس في غسل الوجه في الوضوء، وإمساك جزء من الليل مع النهار في الصوم، فإن الأول ليس شرطاً في الوضوء والثاني ليس شرطاً في الصوم بخلاف النية فيهما والوضوء في الصلاة فهذا محل الخلاف.

(٤) قوله: «إذ قولنا يجب... إلخ» تعليل لقوله وهذا أولى إلخ... ومعناه: أن التقسيم الذي ذكرناه سابقاً أولى من قولنا يجب التوصل إلى الواجب بما ليس بواجب لما فيه من التناقض في اللفظ لا في المعنى، وهو النص على أن ما ليس بواجب =

الأصل وجب بالإيجاب قصداً والوسيلة وجبت بواسطة وجوب المقصود فهو واجب كيف ما كان وإن اختلفت علة إيجابهما. فإن قيل: لو كان واجباً^(١) لأثيب على فعله وعوقب على تركه، وتارك الوضوء والصوم لا يعاقب على ما ترك من غسل الرأس وصوم الليل. قلنا: ومن أنبأكم أن ثواب القريب إلى البيت في الحج مثل ثواب البعيد وأن الثواب لا يزيد بزيادة العمل في الوسيلة! فأما العقوبة فإنه يعاقب على ترك الوضوء والصوم ولا يتوزع على أجزاء الفعل فلا معنى لإضافته إلى التفصيل.

فصل^(٢)

وإذا اختلفت أخته بأجنبية، أو ميتة بمذكاة حرّمتنا الميتة بعله الموت^(٣) والأخرى بعله الاشتباه. وقال قوم: المذكاة حلال لكن يجب

= واجب بخلاف قولنا ما ليس بواجب صار واجباً فإنه لا تناقض فيه؛ لأن شرط التناقض في المعنى اتحاد الجهة وهنا الجهة مختلفة؛ لأن أحدهما بطريق الأصل وثانيهما من جهة الوسطة كما ستعلمه من تحرير العبارة، ولأن الصيرورة تنقل الشيء من حالة إلى أخرى، ولكن فرق بين الواجب الأصلي وبين الوسيلة التي كانت غير واجبة، فإن الأصل الذي هو غسل الوجه مثلاً كان إيجابه مقصوداً لذاته، والوسيلة التي هي غسل جزء من الرأس لم يكن إيجابها مقصوداً لذاته ولكنها وجبت بواسطة وجوب المقصود الذي هو غسل الوجه الذي لا يتم إلا بتلك الوسطة، فهو واجب كيفما كان وإن اختلفت علة الإيجاب.

(١) قوله: «فإن قيل لو كان واجباً» أي: ما يتعلق باختيار العبد واجباً لعمول فاعله معاملة الواجب من الثواب على فعله والعقاب على تركه. وحاصل الجواب من أنبأكم على أنه لا يثاب على فعله؟ ألا ترون إلى أن ثواب الحاج البعيد عن البيت أكثر من ثواب القريب منه لوسطة المشي وكثرة النفقة. ويشهد لمثل هذا ما في الصحيحين من حديث أبي موسى عبدالله بن قيس مرفوعاً: «أعظم الناس أجراً في الصلاة أبعدهم فأبعدهم ممشى» الحديث. فهذا يدل على أن الثواب يزيد بزيادة العمل في الوسيلة، وأما العقاب فإنه يعاقب على الأصل ولا يتوزع على أجزاء الفعل فلا معنى لإضافته إلى التفصيل، فيقال كان جزء منه لترك الأصل وجزء لترك الوسيلة.

(٢) يشتمل على فرع من المسألة المتقدمة.

(٣) قوله: «حرمتنا الميت بعله الموت» أي: لأن المحرم بالأصالة يجب اجتنابه ولا يتم =

الكف عنها، وهو متناقض^(١) إذ ليس الحل والحرمة وصفاً ذاتياً لهما، بل هو متعلق بالفعل فإذا حرّم فعل الأكل فيها فأى معنى لقولنا هي حلال وإنما وقع هذا في الأوهام^(٢) حيث ضاهى الوصف بالحل والحرمة الوصف بالسواد والبياض والأوصاف الحسية، وذلك وهم على ما ذكرناه والله أعلم.

فصل^(٣)

الواجب الذي لا يتقيد بحد محدود^(٤)، كالطمأنينة في الركوع والسجود، ومدة القيام والقعود إذا زاد على أقل الواجب فالزيادة ندب، واختاره أبو الخطاب.

= اجتنابه إلا باجتناب ما اشبه به وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب فاجتناب ما اشبهه بالمحرم بالأصالة واجب.

(١) قوله: «وهذا متناقض» إذ لا معنى لتحريمها إلا وجوب الكف عنها كقوله يباحان ويحرمان.

(٢) قوله: «وإنما وقع هذا في الأوهام» يمكن أن يحاول الجمع بين القولين بأن يقال: قول هذا القائل يباحان ويجب الكف عنهما يريد أن تحريم الأجنبية والمذكاة إنما هو بعارض الاشتباه كما سبق وهما في نفس الأمر مباحان وتحريم الآخرين وهما الأخت والميتة بالأصالة في نفس الأمر بدليل الشرع الأصلي الابتدائي. والخلاف على هذا التقدير لفظي؛ لأن هذا القول صار كالأول سواء من حيث أنه في أحدهما حرمت بالأصالة والأخرى بعارض الاشتباه.

(٣) في فرع ثان من فروع ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. ووجه الفرعية أن غير الواجب فيه لا حق له من آخره، وفيما لا يتم الواجب إلا به هو لاحق له من أوله وكلاهما فيه اختلاف كما رأيت وكما سنرى.

(٤) قوله: «الواجب الذي لا يتقيد بحد محدود... إلخ» بيانه: أن الزيادة على الواجب إما أن تكون متميزة عنه أو لا، فإن تميزت عنه كصلاة التطوع بالنسبة إلى المكتوبات فهي ندب اتفاقاً وإن لم تميز أي لا تنفصل حقيقتها من حقيقة الواجب كالزيادة في الطمأنينة وفي الركوع والسجود ومدة القيام والقعود على أقل الواجب وهو مالا يطلق عليه اسم هذه الأفعال فالزيادة التي هذا شأنها واجبة عند القاضي أبي يعلى وندب عند أبي الخطاب واختاره الطوفي.

وقال القاضي: الجميع واجب؛ لأن نسبة الكل إلى الأمر واحد، والأمر في نفسه أمر واحد وهو أمر إيجاب، ولا يتميز البعض عن البعض فالكل امثال^(١). ولنا: أن الزيادة يجوز تركها^(٢) مطلقاً من غير شرط ولا بدل، وهذا هو الندب، ولأن الأمر إنما اقتضى إيجاب ما تناوله الاسم^(٣)، فيكون هو الواجب والزيادة ندب، وإن كان لا يتميز بعضه عن البعض فيعقل كون بعضه واجباً وبعضه ندباً، كما لو أدى ديناراً عن عشرين.

القسم الثاني: المندوب

والندب في اللغة الدعاء إلى الفعل كما قال:

لا يسألون أخاهم حين يندبهم في النائبات على ما قال برهاننا^(٤)

(١) قوله: «فالكل امثال» أي والامثال واجب فهو واجب.

(٢) قوله: «ولنا أن الزيادة يجوز تركها» وجه الدليل أن هذه الزيادة لو لم تكن ندباً لما جاز ترك الفعل الذي تحققت فيه الزيادة لكن قد جاز تركه فلا يكون واجباً. بيان الملازمة أن عدم جواز الترك من لوازم الواجب وخواصه، فلو كانت هذه الزيادة واجبة لثبت له هذه الخاصية وهي عدم جواز الترك، لكنها ما ثبتت بدليل جواز الاقتصار على القدر المجزئ دونها وتركها بعد التلبس بها، مثل إن زاد في الركوع على الانحناء بحيث يمكنه مس ركبته بيديه وهو القدر المجزئ فيه ثم عاد إليه، وإذا جاز تركه لا يكون واجباً؛ لأن جواز الترك والوجوب متنافيان فيكون مندوباً.

(٣) قوله: «ولأن الأمر... إلخ» إشارة إلى رد ما ذهب إليه القاضي، وبيانه أن حجة القاضي على الوجوب أن نسبة الواجب والزيادة عليه إلى الأمر واحدة، والأمر في نفسه أمر واحد وهو أمر إيجاب وأحدهما غير متميز من الآخر فانظمتها انتظاماً واحداً والكل امثال. وحاصل الجواب: أن أكثر هذه المقدمات ممنوعة، إذ لا نسلم أن نسبتها إلى الأمر واحدة، بل الواجب نسبتته إليه بالوجوب والزيادة بالندبية، ولا نسلم أن الأمر في نفسه واحد وإنما هو واحد في لفظه، أما في حقيقته فهو في تقدير أمرين: أحدهما جازم بالنسبة إلى الواجب، والثاني غير جازم بالنسبة إلى الزيادة، ولا نسلم أنه انتظمها انتظاماً واحداً، بل بالوجوب والندبية. وقوله: «وإن كان لا يتميز بعضه عن البعض» رد لقوله وأحدهما غير متميز عن الآخر.

(٤) قوله: «لا يسألون أخاهم... إلخ» هذا البيت لقريظ بن أنيف أحد شعراء الحماسة =

وحدُّه في الشرع: مأمور لا يلحق بتركه ذم من حيث تركه من غير حاجة إلى بدل^(١)، وقيل هو ما في فعله ثواب^(٢) ولا عقاب في تركه.

والمندوب مأمور وأنكر قوم كونه مأموراً^(٣). قالوا؛ لأن الله سبحانه

= من قصيدة له. وقوله يندبهم أي: يدعوهم، وأصل الندبة الدعاء وإن اشتهر ببيكاء الأموات، كما قاله المطرزي في شرح ديوان الحماسة. والبرهان: البيئته، ومعنى البيت أنهم إذا دعوا إلى الحرب أسرعوا إليها غير سائلين من دعاهم لها ولا باحثين عن سببها لأن الجبان ربما تعلل بذلك فتباطأ عن الحرب.

(١) قوله: «مأمور لا يلحق بتركه... إلخ» فقوله: مأمور جنس يتناول الواجب والمندوب، وقوله: لا يلحق بتركه ذم... إلخ» هو أعم من أن يكون تركه مطلقاً أو إلى بدل، فيتناول الواجب الموسع والمخير وفرض الكفاية؛ لأن جميعها مأمورات يجوز تركها لكن إلى بدل. وقوله: من غير حاجة إلى بدل فصل أخرج المذكورات وأبقى النذب.

(٢) قوله: «هو ما في فعله ثواب» الأول جنس يشمل الواجب والنذب والثاني فصل له عن الواجب؛ لأن الواجب يعاقب تاركه، فهذا الحد أوضح من الأول فكان ينبغي للمصنف أن يقدمه لكنه قدم الأول لزيادة الفائدة. والظرفي في مختصره اختار الثاني فقواه وعبر عن الأول عكس ما فعله المصنف.

تنبيه: قال المرادوي في التحرير: يسمى المندوب سنة ومستحباً. وقال ابن حمدان في المقنع: ويسمى تطوعاً وطاعة ونقلًا وقربة إجماعاً. قال ابن قاضي الجبل ومرغباً فيه وإحساناً، وفي الحاوي أعلاه سنة ثم فضيلة ثم نافلة، وفي المستوعب السنة أعلى من الفضيلة، لكن قال القاضي أبو بكر بن العرابي: أخبرنا الشيخ أبو تمام بمكة، أنه سأل الشيخ أبو إسحاق الإسفرائيني ببغداد عن قول الفقهاء سنة وفضيلة ونقل وهيئة فقال: هذا عادة الفقهاء ولا يقال إلا فرض وسنة لا غير، قال: وأما أنا فسألت أبا العباس الجرجاني بالبصرة فقال: هذه ألفاظ لا أصل لها ولا نعرفها في الشرع انتهى. قلت: ولا تعرف هذه الاصطلاحات من الأصوليين إلا من بعض المتأخرين.

(٣) قوله: «وأنكر قوم كونه مأموراً... إلخ» اعلم أنه لا نزاع في أن المندوب تتعلق به صيغة الأمر حقيقة كانت أو مجازاً، وإنما النزاع في أنه هل يطلق عليه اسم المأمور به حقيقة. ولا خفاء في أنه مبني على أن «أم ر» حقيقة للإيجاب أو للقدر المشترك بينه وبين النذب فلا ينبغي أن يجعل هذا مسألة برأسها. والقائلون بأنه =

قال: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ والمندوب لا يحذر فيه ذلك.

ولأن النبي ﷺ قال: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة»، وقد ندبهم إلى السواك، علم أن الأمر لا يتناول المندوب، ولأن الأمر اقتضاء جازم لا تخيير معه، وفي الندب تخيير ولم يسم تاركه عاصياً. ولنا: أن الأمر استدعاء وطلب. والمندوب مستدعى ومطلوب فيدخل في حقيقة الأمر. قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ﴾ وقال تعالى: ﴿وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ﴾. ومن ذلك ما هو مندوب ولأنه شاع في ألسنة الفقهاء^(١) أن الأمر ينقسم إلى أمر إيجاب وأمر استحباب، ولأن فعله طاعة^(٢)، وليس ذلك لكونه مراداً^(٣)، إذ الأمر يفارق

= مأمور به المحققون. والمنكرون لذلك الكرخي وأبو بكر الرازي.

(١) قوله: «ولأنه شاع في ألسنة الفقهاء» المراد بالفقهاء من بلغ درجة الاجتهاد، بيانه أنهم جعلوا مورد القسمة مشتركاً فقالوا: إن الخطاب إما أن يرد باقتضاء الفعل أو تركه، واقتضاء الفعل هو طلبه والأمر به. ثم الأمر إما مع الجزم وهو الإيجاب أو لا مع الجزم وهو الندب. فقد انقسم الأمر إلى إيجاب وندب وكل شيء قسم أقساماً، فاسم ذلك الشيء صادق على كل واحد من تلك الأقسام، كما إذا قلنا الحيوان إما ناطق أو غير ناطق كالفرس والشاة والطائر، فاسم الحيوان صادق على الجميع وكل واحد من هذه يسمى حيواناً، فكذلك الأمر يصدق على الواجب والندب، فيكون المندوب مأموراً به، كما أن الواجب كذلك، لكن إنما يتم هذا إذا كان مراد أهل اللغة أن ما يطلق لفظ «أمر» حقيقة ينقسم إلى ما يكون للإيجاب أو للندب وليس كذلك، بل مرادهم تقسيم الصيغة التي تسمى أمراً عند النحاة في أي معنى كان، بدليل أنهم يقسمون الأمر إلى الإيجاب والندب وغيرهما مما لا نزاع في أنه ليس بمأمور حقيقة.

(٢) قوله: «ولأن فعله طاعة... إلخ» هذا استدلال إنما يتم على رأي من يجعل «أمر» للطلب الجازم أو الراجح، وأما من يخصه بالجازم فكيف يسلم أن كل طاعة فعل المأمور به؟ بل الطاعة عنده فعل المأمور به المندوب إليه، أعني ما تتعلق به صيغة إفعال للإيجاب أو الندب.

(٣) قوله: «وليس ذلك لكونه مراداً» هذا الاستدلال على المطلوب بطريقة السبر =

الإرادة، ولا لكونه موجوداً، فإنه موجود في غير الطاعات، ولا لكونه مثاباً، فإن الممثل يكون مطيعاً وإن لم يتب، وإنما الثواب للترغيب في الطاعات.

وقولهم: إن الأمر ليس فيه تخير، ممنوع^(١) وإن سلمنا فالمندوب كذلك؛ لأن التخير عبارة عن التسوية، فإذا ترجح جهة الفعل، ارتفعت التسوية والتخير ولم يسم تاركه عاصياً، لأنه اسم ذم، وقد أسقط الله تعالى الذم عنه، لكنه يسمى مخالفاً وغير ممثل، ويسمى فاعله موافقاً ومطيعاً.

وقول النبي ﷺ: «لأمرتهم بالسواك» أي: أمرتهم أمر جازم وإيجاب.

وقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ يدل على أن الأمر يقتضي الوجوب، ونحن نقول به لكن يجوز صرفه إلى المندوب بدليل، ولا يخرج بذلك عن كونه أمراً لما ذكرناه في دليلنا والله أعلم.

= والتقسيم، وذلك أنه أثبت أولاً أن الندب داخل في حقيقة الأمر لكن ليس دخوله فيه باعتبار أنه مراد؛ لأن الأمر يفارق الإرادة عندنا، ولا باعتبار كونه موجوداً أو حادثاً أو لذاته أو صفة نفسه إذ يجري ذلك في المباحات، ولا باعتبار كونه مثاباً عليه فإن المأمور وإن لم يتب أو لم يعاقب إذا امتثل كان مطيعاً، وإنما الثواب للترغيب في الطاعة وأنه قد يحبط بالكفر ثواب طاعته ولا يخرج عن كونه مطيعاً فثبت أن المندوب داخل في الأمر.

(١) قوله: «وقولهم إن الأمر ليس فيه تخير... إلخ» حاصله: أن خصومنا قالوا: إن الأمر اقتضاء جازم لا تخير معه ويسمى تاركه عاصياً، والمندوب ليس كذلك فلا يكون مأموراً. وحاصل الجواب: لا نسلم أن الأمر ليس فيه تخير والواجب المخير موجود سلمنا أن الأمر لا تخير فيه فالمندوب أيضاً لا تخير فيه إذ التخير عبارة عن كونه فعل الشيء وتركه سواء لا ترجيح لأحدهما على الآخر، والمندوب ليس كذلك فإن فعله أرجح من تركه، ومثل هذا لا يسمى تخييراً. وحاصل الأمر في مأخذ الخلاف تردد المندوب بين الواجب والمباح، فمن حيث أنه مستدع ومقتض ومطلوب ومثاب عليه أشبه الواجب فالحق به، ومن حيث أنه لا عقاب في تركه أشبه المباح فالحق به.

القسم الثالث: المباح

وحده ما أذن الله في فعله وتركه غير مقترن بدم فاعله وتاركه ولا مدحه، وهو من الشرع. وأنكر بعض المعتزلة ذلك^(١)، إذ معنى الإباحة نفي الحرج عن الفعل والترك، وذلك^(٢) ثابت قبل ورود السمع. فمعنى إباحة الشيء تركه على ما كان قبل السمع. قلنا الأفعال ثلاثة أقسام:

١ - قسم صرح فيه الشرع بالتخيير بين فعله وتركه، فهذا خطاب ولا معنى للحكم إلا للخطاب.

٢ - وقسم لم يرد فيه خطاب بالتخيير، لكن دل دليل السمع على نفي الحرج عن فعله وتركه، فقد عرف بدليل السمع ولولا هو لعرف بدليل العقل نفي الحرج عنه. فهذا اجتمع عليه دليل العقل والسمع.

٣ - وقسم لم يتعرض الشرع له بدليل من أدلة السمع، فيحتمل أن يقال قد دل السمع على أن ما لم يرد فيه طلب فعل ولا ترك، فالمكلف فيه مخير، وهذا دليل على العموم فيما لا يتناهى من الأفعال، فلا يبقى فعل إلا مدلول عليه سمعاً فيكون إباحته من الشرع. ويحتمل أن يقال لا حكم له، والله أعلم.

فصل^(٣)

واختلف في الأفعال وفي الأعيان المنتفع بها قبل ورود الشرع بحكمها، فقال التميمي وأبو الخطاب والحنيفة: هي على الإباحة^(٤) إذ قد

(١) قوله: «بعض المعتزلة» هو الكعبي وأتباعه.

(٢) قوله: «وذلك» أي: نفي الحرج عن الفعل والترك.

تنبیه: يسمى المباح طلقاً وحلالاً ويطلق هو والحلال على غير الحرام.

(٣) ذكر فيه مسألة من مسائل المباح. ذكر في هذا الفصل أولهما وفي الفصل الثاني ثانيتهما.

(٤) قوله: «هي على الإباحة» أي على حكم الإباحة.

علم انتفاعنا بها من غير ضرر علينا ولا على غيرنا فليكن مباحاً، ولأن الله سبحانه خلق هذه الأعيان لحكمة لا محالة. ولا يجوز أن يكون ذلك لنفع يرجع إليه يثبت أنه لنفعنا.

وقال ابن حامد والقاضي وبعض المعتزلة: هي على الحظر؛ لأن التصرف في ملك الغير بغير إذنه قبيح، والله سبحانه المالك ولم يأذن، ولأنه يحتمل أن في ذلك ضرراً فالإقدام عليه حظر.

وقال أبو الحسن الخرزى^(١) وطائفة الواقفية: لا حكم لها، إذ معنى الحكم الخطاب، ولا خطاب قبل ورود السمع، والعقل لا يبيح شيئاً ولا يحرمه، وإنما هو^(٢) معرف للترجيح والإستواء، وقبح التصرف في ملك الغير إنما يعلم بتحريم الشارع ونهيه^(٣)، ولو حكمت فيه العادة إنما قبح في

(١) قوله: «أبو الحسن الخرزى» هو من أصحابنا. والواقفية هم الذين يقفون في الأحكام عند تجاذب الأدلة لها.

واعلم أن ما ذكر هنا من المذاهب هو ما ذكره المصنف. ونقل غيره أن ممن قال بالإباحة مطلقاً أبو الفرج بن القصار من المالكية، وممن قال: بالحظر مطلقاً الأبهري منهم أيضاً. وأما الغزالي فحكى عن المعتزلة فيما لا يقضي العقل فيه من الأفعال بحسن ولا قبح ضرورة أو نظراً ثلاثة أقوال: الإباحة والحظر والوقف باعتبار تعدد فروعهم. والآمدني حقق هذا النقل وفصله فقال: المعتزلة قسموا الأفعال الاختيارية إلى ما حسنه العقل فمنه واجب ومنه مندوب ومنه مباح، وإلى ما قبحه العقل فمنه حرام ومنه مكروه، وإلى ما لم يقض العقل فيه بحسن ولا قبح، فمنهم من قال: إنه واجب، ومنهم من قال: إنه محرم، ومنهم من توقف. وهذه المسألة من فروع تحسين العقل وتقييحه.

(٢) قوله: «وإنما هو» أي العقل.

(٣) قوله: «وقبح التصرف... إلخ» رد لقوله سابقاً؛ لأن التصرف في ملك الغير. وبيان أن ما ذكرتم مبني على قياس الغائب على الشاهد أي أحكام الله سبحانه على أحكام الخلق فيما بينهم وهو قياس فاسد: لأن منع التصرف في ملك الغير بغير إذنه فيما بين الخلق حكم شرعي إنما ثبت بالشرع، والكلام فيما قبل الشرع، وصحة القياس إتحاد باب المقيس والمقيس عليه، فإن أذعنتم إلى أن منع التصرف فيما بين الخلق عقلي منعه إذ لا مدرك للأحكام عندنا إلا الشرع، والعقل عن =

حق من يتضرر بالتصرف في ملكه^(١)، بل يقبح المنع مما لا ضرر فيه، كالظل وضوء النار. وهذا القول هو اللائق بالمذهب، إذ العقل لا مدخل له في الحظر والإباحة على ما سنذكره إن شاء الله تعالى، وإنما تثبت الأحكام بالسمع، وقد دل السمع على الإباحة على العموم بقوله سبحانه^(٢): ﴿ خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ﴾ وبقوله: ﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ ﴾ الآية. وقوله تعالى: ﴿ لَوْ تَعَالَوْا أَتَلُّ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ ﴾ الآية وبقوله: ﴿ قُلْ لَا أُجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا ﴾ الآية ونحو ذلك، وقول النبي ﷺ: «وما سكت الله عنه فهو ما عفا عنه»^(٣) وقوله: «إن أعظم

= ذلك بمعزل. وإن سلمتم أنه شرعي امتنع القياس لأن ما قبل الشرع عقلي عندكم وما بعده شرعي فاختلف البابان فلا يصح القياس، لأنه إنما يقاس مثلاً عقلي على عقلي أو شرعي على شرعي أو عادي على عادي. أما قياس بعض هذه الأنواع على بعض فلا يصح.

(١) قوله: «إنما قبح في حق من يتضرر بالتصرف... إلخ» هذا جواب آخر عن الحجة المذكورة بالفرق، وتقديره أن المنع من التصرف في ملك الغير إنما يناسب ويتحقق مقتضيه إذا كان ذلك الغير يتضرر به. وهذا المعنى إنما يتحقق في الشاهد دون الغائب، فإن الله سبحانه لا يتضرر باستهلاك شيء من مخلوقاته وحينئذ ينقطع الإلحاق ويمتنع القياس.

(٢) قوله: «بقوله سبحانه هو الذي خلق لكم» إلى آخر الأدلة. وجه الاستدلال أنه سبحانه وتعالى أخبرهم في معرض الإمتنان عليهم وتذكيرهم النعمة أنه خلق لهم ما في الأرض وسخره لهم. واللام للإختصاص أو الملك إذا صادفت قابلاً له والخلق قابلون للملك، وهو في الحقيقة تخصيص من الله سبحانه لهم بانتفاعهم به إذ لا مالك على الحقيقة إلا الله سبحانه وتعالى، فاقضى ذلك أنهم متى اجتمعوا وما خلق لهم وسخر لهم في الوجود ملكوه، وإذا ملكوه جاز انتفاعهم به إذ فائدة الملك جواز الإنتفاع.

(٣) قوله: «وما سكت الله عنه... إلخ» هذا بعض حديث أخرجه ابن ماجه والترمذي عن سلمان الفارسي ولفظه: قال: سئل رسول الله ﷺ عن السمن والجبن والفراء فقال: «الحلال ما أحل الله في كتابه والحرام ما حرم الله في كتابه وما سكت عنه فهو مما عفا عنه».

المسلمين في المسلمين جرماً من سأل عن شيء لم يحرم على الناس فحرم من أجل مسئلته»^(١). وفائدة الخلاف أن من حرم شيئاً أو أباحه كفاه فيه استصحاب حال الأصل^(٢).

فصل^(٣)

المباح غير مأمور به؛ لأن الأمر استدعاء وطلب، والمباح مأذون فيه

(١) قوله: «وقوله أن أعظم المسلمين... إلخ» هذا الحديث رواه البخاري ومسلم من حديث سعد بن أبي وقاص، وهو ظاهر فيما استدل له إن لم يكن قطعاً في أن الأصل في الأشياء الحل والتحريم عارض.

(٢) قوله: «وفائدة الخلاف... إلخ» أي: فائدة الخلاف في أن الأفعال قبل الشرع على الإباحة أو الحظر أو الوقف استصحاب كل واحد من القائلين حال أصله قبل الشرع فيما جهل دليله سمعاً بعد ورود الشرع. مثاله أن العلماء اختلفوا في إباحة أكل الخيل والضب والضبع والأرنب والثعلب وسنور البر والزرافة وسباع البهائم وجوارح الطير والحشرات والهوام، فلو قدر أنه لم يوجد في شيء من ذلك دليل بنفي أو إثبات، أو وجد دليل متعارض متكافئ، رجع كل واحد من العلماء إلى أصله قبل الشرع فاستصحب حاله إلى ما بعد الشرع، فالمبيح يقول: الأصل في هذه الأشياء الإباحة، والأصل بقاء ما كان على ما كان بناء على القول بالاستصحاب وهكذا الحاضر. ثم هذا الموضوع هو موضع الكلام في تحسين العقل وتقييحه.

(٣) في المسألة الثانية من مسائل المباح وحاصلها: أن العلماء اختلفوا في المباح، فذهب الجمهور إلى أنه غير مأمور به، وذهب الكعبي وأتباعه إلى أنه مأمور به، والخلاف في هذه المسألة لفظي أي يرجع إلى التسمية فقط. والمباح في اللغة مشتق من الإباحة وهي الإظهار، يقال: باح بصره أي أظهره، وقيل من باحة الدار وهي ساحتها، وفي الشرع: هو ما اقتضى خطاب الشرع التسوية بين فعله وتركه ومدحه وذمه من غير مدح يترتب على فعله ولا ذم يترتب على تركه. وقال الأمدى: هو ما دل الدليل السمعي على خطاب الشرع بالتخيير فيه من غير بدل. وقوله: (من غير بدل) احتراز به من الواجب الموسع والمخير وفرض الكفاية، فإن التخيير لاحق لها لكن بشرط الإتيان بالبدل.

ومطلق له غير مستدعى ولا مطلوب^(١) وتسميته مأموراً تجوز^(٢). فإن قيل: ترك الحرام مأمور به والسكوت المباح يترك به الكفر والكذب الحرام، فيكون مأموراً به^(٣). قلنا: فليكن المباح واجباً إذا^(٤) وقد يترك الحرام إلى المندوب، فليكن واجباً^(٥)، وقد يترك الحرام بحرام آخر، فليكن الشيء

(١) قوله: «لأن الأمر استدعاء... إلخ» بيانه: أن الأمر يستلزم ترجيح إيجاد الفعل ولا ترجيح في المباح. دليل المقدمة الأولى: أن الأمر طلب والطلب يستلزم الترجيح وإلا كانت دلالاته على اقتضاء إيجاد الفعل ترجيحاً بلا مرجح. ودليل الثانية: أن المباح خطاب تخيير وتسوية بين الفعل وتركه وذلك لا رجحان فيه، وإذا ثبت أن الأمر يستلزم الترجيح ولا ترجيح في المباح لزم أن المباح غير مأمور به فالمباح غير مأمور به. ويتنظم شكل الدليل هكذا: المباح لا ترجيح فيه فهو غير مأمور، فالمباح غير مأمور به. أو هكذا: المأمور يستلزم الترجيح وكل ما استلزم الترجيح فليس بمباح اصطلاحياً فالمأمور به غير مباح اصطلاحياً. ثم تنعكس كلتا المقدمتين المباح ليس مأموراً به.

(٢) قوله: «وتسميته مأموراً تجوز» إشارة إلى أن الخلاف لفظي وأن الجمهور منعوا إطلاق المأمور به عليه حقيقة، والكعبي أطلقه مجازاً من إطلاق اللازم على الملزوم لأنه يلزم من خطاب الشرع بالتخيير فيه كونه مأموراً به باعتبار أصله.

(٣) قوله: «فإن قيل... إلخ» هذا دليل الكعبي وأصحابه. وحاصله أنه قال: إن المباح مأمور به وذلك لأن المباح ترك حرام وترك الحرام واجب فالمباح واجب. دليل المقدمة الأولى أنه ما من مباح إلا والتلبس به يستلزم ترك محرم بل محرّمات كثيرة، كشرب الماء وأكل الطعام والتنزه في الأماكن بالمشي والحركة ونحو ذلك يستلزم ترك الزنا وشرب الخمر وقطع الطريق وغير ذلك من المحرمات. وأما المقدمة الثانية فمسلّمة بالإتفاق.

(٤) قوله: «قلنا فليكن المباح» حاصله منع المقدمة الأولى، وتقريره أن يقال: ترك الحرام لازم لفعل المباح، ولا يلزم من كون اللازم واجباً لذاته أن يكون الملزوم كذلك. فإن قال: أنا لا أدعي وجوب المباح لذاته بل لغيره وهو استلزامه الواجب، وكونه لا ينفك عنه ولا يتم إلا به فيصير من باب ما لا يتم الواجب إلا به وهذا واجب. قلنا: رجح الخلاف لفظياً لأننا لا ننازعك في وجوبه بهذا التفسير، فانت تقول المباح واجب لغيره ونحن نقول ليس واجباً لذاته ولا تنافي بينهما.

(٥) قوله: «وقد يترك الحرام... إلخ» بيانه: أنه إن لزم أن يكون المباح مأموراً به =

حراماً واجباً، ولتكن الصلاة حراماً، إذ تحرم بها من عليه الزكاة وهذا باطل.
 فإن قيل: فهل الإباحة تكليف؟ قلنا: من قال التكليف الأمر والنهي،
 فليست الإباحة كذلك. ومن قال: التكليف ما كلف اعتقاد كونه من الشرع،
 فهذا كذلك^(١). وهذا ضعيف، إذ يلزم عليه جميع الأحكام.

القسم الرابع: المكروه

وهو: ما تركه خير من فعله^(٢)، وقد يطلق ذلك على المحظور^(٣) وقد

= واجباً لأنه يترك به الحرام لزم ذلك في بقية الأحكام، لأن كل واحد منها يترك به
 الحرام فيكون الواجب كالمكتوبة مثلاً إذ يترك بها الزنا واجباً، والمندوب كالسواك
 إذ يترك به شرب الخمر واجباً، والحرام كشرب الخمر مثلاً إذ يترك به اللواط وسائر
 المحرمات واجباً، وهو باطل، إذ يلزم أن يكون المندوب والحرام واجباً، ويكون
 الواجب واجباً مرتين: من جهة وجوبه في نفسه ومن جهة ترك الحرام به.

(١) قوله: «فهذا كذلك» أي: يصدق على المباح أنه تكليف بهذا الاعتبار، وإليه ذهب
 أبو إسحاق الإسفرائيني وجمع، وقال مجد الدين بن تيمية: الإباحة تكليف بمعنى
 اختصاصها بالمكلف. قال عضد الدين الأيجي في شرح المختصر الحاجبي: قال
 الأستاذ: الإباحة تكليف، ولا يخفى بعده أو يحمل على أنه يتضمن تكليفاً وهو
 وجوب اعتقاد إباحته.

(٢) قوله: «وهو ما تركه خير من فعله» هذا التعريف بظاهره يتناول الحرام لأنه تركه خير
 من فعله فهو غير مانع. وتقصى الطوفي في مختصره على ذلك بقوله: كذلك أي
 من وعيد في فعله. وقال القرافي وغيره: هو ما ترجح تركه على فعله شرعاً من غير
 ذم.

(٣) قوله: «وقد يطلق ذلك على المحظور» الإشارة بذلك إلى المكروه. والحظر المنع،
 أي يطلق المكروه أحياناً ويراد به الحرام. وليس هذا خاصاً بأصحابنا فقد قال
 العضد وكثيراً ما يقول الشافعي: أنا أكره هذا انتهى. وقال الخرقي من أصحابنا في
 مختصره: ويكره أن يتوضأ في آنية الذهب والفضة أي يحرم لا خلاف في ذلك.
 وقال تقي الدين أحمد الفتوح في كتابه الكوكب المنير شرح مختصر التحرير
 الأصولي: إطلاق المكروه على الحرام كثير في كلام الإمام أحمد وغيره من
 المتقدمين، ومن كلامه: أكره المتعة والصلاة في المقابر وهما محرمان، لكن ورد =

يطلق على ما نهى عنه تنزيه^(١)، فلا يتعلق بفعله عقاب.

فصل

والأمر المطلق لا يتناول المكروه^(٢)؛ لأن الأمر استدعاء وطلب.

= عن الإمام أحمد الكراهة في شيء من غير أن يدل دليل في الخارج على التحريم ولا على التنزيه، فللأصحاب فيه وجهان:
أحدهما: - واختاره الخلال وصاحبه عبدالعزيز وابن حامد وغيرهم - أن المراد التحريم.

الثاني: - واختاره جماعة من الأصحاب - أن المراد التنزيه.
ومن كلام أحمد: أكره النفخ في الطعام وإدمان اللحم والخبز الكبار، وكراهة ذلك للتنزيه. وقد ورد المكروه بمعنى الحرام في قوله تعالى: ﴿كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروهاً﴾.

(١) قوله: «وقد يطلق على ما نهى عنه نهى تنزيه» أي: إذا أطلق لفظ المكروه في اصطلاح الفقهاء انصرف إلى كراهة التنزيه وهذا هو المكروه الذي هو قسيم المحظور، وهو ما ترجح تركه من غير وعيد فيه إلى ما يقوم دليل بصرفه إلى التحريم كما ذكرناه من كلام الخرقي. ويقال لفاعل المكروه: مخالف وغير ممثل ومسيء أيضاً ذكره المرداوي في التحرير. قال الفتوح في شرح مختصره: مع أنه لا يذم فاعله ولا يأنم على الأصح، قال الإمام أحمد فيمن زاد على التشهد الأول أساء، وقال ابن عقيل فيمن أمر بحجة أو عمرة في شهر ففعله في غيره أساء لمخالفته، وذكر غيره في مأموم وافق إماماً في أفعاله أساء. وظاهر كلام بعضهم تختص الإساءة بالحرام، ولا يقال أساء إلا لفعل محرم. وذكر القاضي وابن عقيل: يأنم بترك السنن أكثر عمره لقوله عليه الصلاة والسلام: «من رغب عن سنتي فليس مني» متفق عليه، ولأنه منهم من يعتقد غير سنة، واحتج بقول أحمد فيمن ترك الوتر رجل سوء مع أنه سنة. قال المرداوي في شرح التحرير: والذي يظهر أن إطلاق الإمام أحمد أنه رجل سوء إنما مراده من اعتقد أنه غير سنة وتركه لذلك، فيبقى كأنه اعتقد السنة التي سننها الرسول غير سنة فهو مخالف للرسول ومعاند للسنة أو أنه تركه بالكلية، وتركه له كذلك يدل على أن في قلبه ما لا يريده الرسول ﷺ.

(٢) قوله: «والأمر المطلق لا يتناول المكروه... إلخ» أي: لما كان المكروه منهياً عنه =

والمكروه غير مستدعى ولا مطلوب. ولأن الأمر ضد النهي، فيستحيل أن يكون الشيء مأموراً ومنهياً. وإذا قلنا إن المباح ليس بمأمور، فالمنهي عنه أولى.

القسم الخامس: الحرام

الحرام ضد الواجب^(١) فيستحيل أن يكون الشيء الواحد واجباً حراماً،

لم يتناوله الأمر المطلق، فكونه منهيّاً عنه هو السبب في عدم تناول الأمر المطلق له لتنافي الأمر والنهي، لأن الأمر يقتضي إيجاد الفعل والنهي الصادق على الكراهة يقتضي الكف عن الفعل بالجملة فيتنافيان، فالأمر المطلق بالصلاة لا يتناول الصلاة المشتملة على السدول والتخصر ورفع البصر إلى السماء واشتغال الصماء والالتفات ونحو ذلك من المكروهات فيها، والأمر بالطواف لا يتناول طواف المحدث عند من يشترط له الوضوء وقيل الأمر يتناول المكروه ونقله السمعاني وابن السبكي في جمع الجوامع عن الحنفية. وقال أبو محمد التميمي من أصحابنا: هو قول بعض أصحابنا. قال ابن السمعاني: تظهر فائدة الخلاف في قوله تعالى: ﴿وَلِيَطُوفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ فعندنا لا يتناول الطواف بغير الطهارة ولا منكوساً، وعندهم يتناوله، فإنهم وإن اعتقدوا كراهته فقد قالوا: يُجزىء لدخوله تحت الأمر، وعندنا لا يدخل لأنه لا يجوز أصلاً فلا طواف بدون شرطه وهو الطهارة ووقوعه على الهيئة المخصصة، واعترض الكوراني على جمع الجوامع نسبتاً هذا القول إلى الحنفية فقال: قوله: هذا صريح في أن الحنفية قائلون بأن الأمر يتناول المكروه، وهذا أمر لا يعقل لأن المباح عندهم غير مأمور به مع كون طرفيه على حد الجواز، فكيف يتصور أن يكون المكروه من جزئيات المأمور به في شيء من الصور وكتبهم أصولاً وفروعاً مصرحة بأن الصلاة في الأوقات المكروهة فاسدة حتى لها سبب مطلقاً؟

(١) قوله: «الحرام ضد الواجب» بيانه: أنه الواجب مأمور به على الجزم مثاب على فعله معاقب على تركه، فالحرام إذن منهي عنه على الجزم مثاب على تركه معاقب على فعله، وهو مأخوذ من الحرمة وهي ما لا يحل انتهاكه. وقوله ضد الواجب إنما هو باعتبار تقسيم أحكام التكليف، وإلا فالحرام في الحقيقة ضد الحلال إذ يقال هذا حلال وهذا حرام، قال تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتِكُمُ الْكُذْبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ﴾.

طاعة معصية من وجه واحد^(١).

إلا أن الواحد بالجنس ينقسم إلى واحد بالنوع، وإلى واحد بالعين أي: بالعدد. والواحد بالنوع يجوز أن ينقسم إلى واجب وحرام، ويكون انقسامه بالإضافة؛ لأن اختلاف الإضافات والصفات يوجب المغايرة، والمغايرة تكون تارة بالنوع، وتارة باختلاف الوصف كالسجود لله تعالى واجب، والسجود للصنم حرام، والسجود لله تعالى غير السجود للصنم. قال الله تعالى: ﴿لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ﴾.

فالإجماع منعقد على أن الساجد للصنم عاص بنفس السجود والقصد جميعاً، والساجد لله مطيع بهما جميعاً^(٢).

(١) قوله: «فيستحيل... إلخ» هذا تفريع على جعل الحرام ضد الواجب. وحاصل كلامه هنا أن الأشياء بالنظر إلى كليتها وجزئيتها وعمومها وخصوصها تكون على مراتب: أعلاها الجنس ثم النوع ثم الشخص كالحيوان والإنسان وزيد، فالحيوان جنس بالإضافة إلى الإنسان، والإنسان نوع وزيد شخص من النوع، وكقولنا العبادة الصلاة والزكاة وهذه الصلاة، فالعبادة جنس والزكاة أو الصلاة المطلقان نوع، وهذه الصلاة شخص. فالواحد بالجنس ينقسم: إلى واحد بالنوع وإلى واحد بالعين، كما انقسمت العبادة: إلى الصلاة التي هي نوع منها وإلى هذه الصلاة المشار إليها، والواحد بالنوع يجوز أن ينقسم إلى واجب وحرام ويكون انقسامه إليهما بحسب الإضافة بأن يتوجه الأمر إلى بعض أفراده والنهي إلى بعض آخر منها. وحاصله أن الأمر والنهي يصح توجيههما إلى الشخص باعتبار تعدد أنواعه، وإلى النوع باعتبار تعدد أشخاصه، ويستحيل أن يكون الشيء واجباً حراماً، وطاعة معصية من وجه واحد. وقد أشار المصنف إلى المثال. ولك أن تقول: إن النوع يتصف بصفات يكون في أحدها واجباً كالسجود لله تعالى، ويكون باعتبار وصف آخر حراماً كالسجود للصنم، وكالصلاة فإنها إذا كانت في بقعة تجوز فيها كانت واجبة، وفي بقعة مغصوبة كانت حراماً لكن لا لذاتها بل باعتبار وصفها.

(٢) قوله: «مطيع بهما» أي: بنفس السجود والقصد. وقوله: «وأما الواحد بالعين» أي اللفظ والمسمى الواحد إذا كان مفهومه شخصاً معيناً فإنه يمتنع توجه الأمر والنهي إليه وورودهما على جهة واحدة لأنه تناقض، كما لو قال: صل هذه الظهر لا تصل هذه الظهر.

وأما الواحد بالعين، كالصلاة في الدار المغصوبة من عمرو، فحركته في الدار واحد بعينه، واختلفت الرواية في صحتها، فروي أنها لا تصح، إذ يؤدي إلى أن تكون العين الواحدة من الأفعال حراماً واجباً وهو متناقض^(١)، فإن فعله في الدار وهو الكون في الدار وركوعه وسجوده وقيامه وقعوده، أفعال اختيارية هو معاقب عليها منهي عنها، فكيف يكون متقرباً بما هو معاقب عليه مطيعاً بما هو عاص به؟

وروي أن الصلاة تصح؛ لأن هذا الفعل الواحد له وجهان متغايران^(٢)

= وقوله: «واختلفت الرواية» بيان لفرع من فروع هذه القاعدة، وقد روي عن أحمد أنها لا تصح وهو أشهر القولين عنه وبه قال جماعة على ما حكاه الأمدى، وروي عنه أنها تصح مع التحريم، اختار هذه الرواية الخلال وابن عقيل في الفنون.
(١) قوله: «إذ يؤدي... إلخ» تحرير المقام أن حقيقة الصلاة مركبة من الحركات والسكنات المنهي عنها، والمركب من المنهي عنه منهي عنه فهذه الصلاة منهي عنها.

بيان المقدمة الأولى: أن الصلاة مركبة من أفعالها الواجبة والمسنونة فيها وتلك الأفعال إما حركة كالهوي. إلى السجود والركوع وإما سكون كالقيام والطمأنينة، ففوق تلك الحركات والسكنات في ملك الغير وشغل حيزه بها بغير إذنه منهي عنه.

وبيان المقدمة الثانية: أن المركب لا يزيد على البسائط التي هي مادته إلا بالهيئة الاجتماعية، وهي لا تؤثر في قلب حقيقة البسائط، وبسائط هذه الصلاة منهي عنها، وهي الحركات والسكنات المنهي عنها، وما لا يزيد على المنهي عنه منهي عنه فثبت أن هذه الصلاة منهي عنها، والمنهي عنه لا يكون طاعة ولا مأموراً به وإلا اجتمع النقيضان لأن المأمور به نقيض المنهي عنه، والطاعة تستدعي تعلق الطلب بها وتوجيهه إليها، فلو كانت منهيّاً عنها اجتمع النقيضان أيضاً، وهذه الحجة هي التي اضطرت إلى القول بعدم صحة الصلاة في الأرض المغصوبة.

(٢) قوله: «لأن هذا الفعل الواحد له وجهان... إلخ» هذه حجة المثبت لصحة الصلاة في المكان المغصوب، وتقريرها أنه لا مانع من الصحة إلا اتحاد المتعلقين بالإجماع، وهنا لا اتحاد بين متعلق الأمر والنهي فلا مانع من الصحة، وقد عرفت بيان ذلك ولكننا نوضحه قائلين إن الصلاة مع قطع النظر عما يلحقها من مكان أو =

هو مطلوب من أحدهما مكروه من الآخر، فليس ذلك محالاً، إنما المحال أن يكون مطلوباً من الوجه الذي يكره منه، ففعله من حيث أنه صلاة مطلوب، مكروه من حيث أنه غضب، والصلاة معقولة بدون الغضب، والغضب معقول بدون الصلاة، وقد اجتمع الوجهان المتغايران، فنظيره أن يقول السيد لعبده خط هذا الثوب ولا تدخل هذه الدار، فإن امتثلت أعتقتك، وإن ارتكبت النهي عاقبتك. فخاط الثوب في الدار حَسَنٌ من السيد عتقه وعقوبته^(١).

ولو رمى سهماً إلى كافر فمرق منه إلى مسلم، لاستحق سلب الكافر، ولزمته دية المسلم، لتضمن الفعل الواحد أمرين مختلفين^(٢).

ومن اختار الرواية الأولى قال: ارتكاب النهي متى أدخل بشرط العبادة

= غيره مأمور بها، والغضب مع قطع النظر عما يلبسه من أفعال الصلاة وغيرها منهي عنه، وكل من الصلاة والغضب معقول بدون الآخر ويمكن وجود أحدهما بدون الآخر كمن صلى ولم يغضب أو غضب ولم يصل، وجمع المكلف لهما بالصلاة في الموضع المغضوب لا يخرجهما عن حكمهما في حال انفردهما وهو الأمر بالصلاة وكونها طاعة، والنهي عن الغضب وكونه معصية، وحينئذ يجب أن يثبت لهما مجتمعين ما يثبت لهما منفردين، لأن الجمع بينهما لا يقلب حقيقتهما في أنفسهما، وحاصله أن النافي نظر إلى غير هذه الصلاة وأنها مركبة من أفعال منهي عنها فحكم بطلانها، والمثبت نظر إلى جنس الصلاة وحقيقتها من حيث هي مطلوبة للشرع لا من جهة وقوعها في موضع مغضوب فتحقق له الجهتان.

(١) قوله: «حسن من السيد عقوبته وعتقه» أي: إذا ثبت هذا في هذه الصورة فالصلاة في الموضع المغضوب مثلها سواء؛ لأن الله تعالى أمر عبده بالصلاة ونهاه عن الغضب وقد جمع بينهما كما جمع العبد الخياط بين خياطة الثوب ودخول الدار.

(٢) قوله: «ولو رمى سهماً... إلخ» دليل آخر على الصحة، وحاصله: أن هذا فعل واحد اشتمل على حرام وحلال وخسارة بلزوم الدية وريح وهو السلب بفتح اللام وهما متقابلان باعتبار الجهتين، والصلاة المتنازع فيها مثله هي فعل واحد يشتمل على حرام وهو الغضب، وحلال أو واجب وهي الصلاة من حيث هي صلاة باعتبار الجهتين.

أفسدها بالإجماع^(١)، كما لو نهي المُحدث عن الصلاة، فخالف وصلى. ونية التقرب بالصلاة شرط والتقرب بالمعصية محال، فكيف يمكن التقرب به وقيامه وعوده في الدار فعلٌ هو غاصبٌ به؟ فكيف يكون متقرباً بما هو عاص به، وهذا محال. وقد غلط من زعم أن في هذه المسألة إجماعاً^(٢)؛ لأن السلف لم يكونوا يأمرن من تاب من الظلمة بقضاء الصلاة في أماكن الغضب، إذ هذا جهل بحقيقة الإجماع، فإن حقيقته الاتفاق من علماء أهل العصر، وعدم النقل عنهم ليس بنقل الاتفاق، ولو نُقل عنهم أنهم سكتوا فيحتاج إلى أنه اشتهر فيما بينهم كلهم القول بنفي وجوب القضاء فلم ينكروه، فيكون حينئذ فيه اختلاف هل هو إجماع أم لا، على ما سنذكره في موضعه.

(١) قوله: «ارتكاب النهي متى أخل» هذا جواب عن ما احتج به من صحح الصلاة في المكان الغضب. ومحصله: أنا إذا نظرنا إلى عين الصلاة الواقعة في المكان المغضوب لم نر الجهتين متحققتين كما ادعيت، وإذا لم تتحقق الجهتان امتنع قياسهما في الصحة على طاعة العبد الخياط وعصيانه، ومروق السهم من كافر إلى مسلم، واتحد متعلق الأمر والنهي وهو عين هذه الصلاة؛ لأن ما ذكرتم من الصور تحققت فيه الجهتان. ويلزم على قولكم صحة صوم يوم النحر وغيره من الأزمنة المنهي عن صيامها باعتبار الجهتين؛ لأن الصوم من حيث هو صوم مطلوب وإنما المنهي عنه إيقاعه في هذا الزمن المنهي عن الصوم فيه، لكنهم قالوا: لا يصح والفرق عسر. وأيضاً فإن نية التقرب بالصلاة شرط في صحتها، وكون هذه الصلاة معينة منهيّاً عنها مخللاً بشرط صحتها، إذ التقرب بالمعصية محال لتناقض المعصية والقربة، والإخلال بشرط العبادة مبطل لها، فهذه الصلاة قد اختلف شرط صحتها وهو نية التقرب بها فتكون باطلة.

(٢) قوله: «وقد غلط من زعم أن في هذه المسألة إجماعاً... إلخ» بيانه: أنه لما قام الدليل على عدم صحة قول القائل أن الصلاة في المكان المغضوب يسقط الفرض عندها لا بها حاول لإثبات مدعاه بادعاء الإجماع على ما قال، ولو منع الإجماع المذكور لكان أيسر عليه، فإنه يبعد على الخصم أن يثبت أن ظالمًا في زمن السلف صلى في مكان مغضوب وعلم به أهل الإجماع، فضلاً عن أن يثبت ذلك في جميع الظلمة أو أكثرهم، ولو سلم ذلك لكن لا نسلم أنهم أقرروا الظلمة على =

فصل

مُصَحَّحُو الصَّلَاةِ فِي الدَّارِ الْمَغْصُوبَةِ قَسَمُوا النِّهْيَ ثَلَاثَةَ أَقْسَامٍ:

١ - الأول ما يرجع إلى ذات المنهي عنه فيضاد وجوبه^(١)، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰ﴾.

٢ - وإلى ما لا يرجع إلى ذات المنهي عنه فلا يضاذ وجوبه^(٢)، مثل قوله: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ﴾ مع قول النبي ﷺ: «لا تلبسوا الحرير» ولم يتعرض في النهي للصلاة، فإذا صلى في ثوب حرير أتى بالمطلوب والمكروه جميعاً.

٣ - القسم الثالث أن يعود النهي إلى وصف المنهي عنه دون أصله، كقوله: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ مع قوله: ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ﴾ وقوله عليه السلام: «دعي الصلاة أيام إقراثك»، ونهيه عن الصلاة في المقبرة وقارعة الطريق والأماكن السبعة، ونهيه عنها في الأوقات الخمسة.

فأبو حنيفة يسمي المأتي به على هذا الوجه فاسداً غير باطل. وعندنا: أن هذا من القسم الأول وهو قول الشافعي. فإنَّ المكروه الصلاة

= ذلك ولم يأمرهم بالإعادة، ولا يلزم من عدم نقل ذلك عدم وجوده، لجواز أن الأمر بالإعادة وجد ولم ينقل لاستيلاء الظلمة وسطوتهم، أو كون الحكم ليس من الأمور العظيمة التي تتوفر الدواعي على نقل الإنكار فيه.

(١) قوله: «فيضاد وجوبه»: أي أن جعل المنهي عنه لعينه واجباً مع قيام المنهي عنه متضاد قطعاً، كما لو قال: لا تقربوا الزنا وقد أوجبه عليكم، إذ يقتضي ذلك أنه مطلوب الوجود والعدم من جهة واحدة وهو تناقض.

(٢) قوله: «فلا يضاذ وجوبه». أي: فيصح الجمع بينهما لكن لكل واحد من المأمور به والمنهي عنه حكمة بمعنى أن يكون مطيعاً بفعل الصلاة ويثاب عليها عاصياً بلبس الحرير ويعاقب عليه، وقوله: «ولم يتعرض في النهي للصلاة» احتراز مما لو

في زمن الحيض، لا الوقوع في الحيض مع بقاء الصلاة مطلوبة^(١)، إذ ليس الوقوع في الوقت شيئاً منفصلاً عن الإيقاع، ولذلك بطلت الصلاة في هذه المواضع كلها.

فصل (٢)

الأمر بالشيء نهي عن ضده من حيث المعنى، فأما الصيغة فلا، فإن

= تعرض لها فيه بأن قال: لا تصل في ثوب حرير أو لا تلبس الحرير في الصلاة، فإنه لو قال ذلك رجع إلى القسم الأول وكان مبطلاً.

(١) قوله: «فإن المكروه الصلاة... إلخ» شروع في الدليل بيانه: أنه لا فرق بين هذا وبين ما يرجع النهي فيه إلى ذاته، إذ المنهي عنه ليس هذه الصفة بل الموصوف بها، فليس المنهي عنه وصف الصلاة بكونها واقعة في حال السكر مثلاً كما أن المنهي عنه نفس الزنا الواقع في غير محل الحرث شرعاً، ويلزم من يقول أن النهي ليس عائداً إلى الموصوف بالصفة القول بصحة بيع المضامين والملاقيح، لأن النهي عن بيعها إنما هو لوصفه وهو تضمنه الغرر لا لكونه بيعاً إذ البيع من حيث هو بيع مشروع بالإجماع، ولما بطل بيع المضامين والملاقيح مع اشتماله على جهة بيع مشروع ووصف ممنوع ولم يقل القائل فيه ما قاله في بيع درهم بدرهمين دل على أن النهي إنما توجه إلى الذات المتصفة لا إلى صفة الذات. تنبيه: حاصل الأمر في هذه المسألة يرجع إلى تخصيص القواعد بالدليل وهو جائز كتخصيص العموم والقياس. نعم قد يقع الترجيح بقلة التخصيص لأنه على خلاف الأصل، فأي المذهبين كان التخصيص عليه أقل كان راجحاً ويعرف ذلك باستقراء فروع القاعدة، وقولنا فيما سبق (المضامين) أردنا به ما في أصلاب الفحول من الماء، و(الملاقيح) ما في بطون النوق من الأجنّة، الواحدة ملفوحة. ذكر ذلك الجوهري في الصحاح.

(٢) اعلم أولاً أن المعلومات كلها أربعة أقسام: تقيضان: وهما اللذان لا يجتمعان ولا يرتفعان كوجود زيد وعدمه، وضدان: وهما اللذان لا يجتمعان ويمكن ارتفاعهما مع الاختلاف في الحقيقة كالسواد والبياض، وخلافان: وهما اللذان يجتمعان ويرتفعان كالحركة والبياض، ومثلان: وهما اللذان لا يجتمعان ويمكن ارتفاعهما مع تساوي الحقيقة كالبياض والسواد. إذا علم ذلك فإن مبنى المسألة أن القائل لاخر تحرك أمر له بالحركة قطعاً، ولكن =

قوله قم، غير قوله لا تقعد، وإنما النظر في المعنى، وهو أن طلب القيام هل هو بعينه طلب ترك القعود؟ فقالت المعتزلة^(١): ليس بنهي عن ضده لا بمعنى أنه عينه ولا يتضمنه ولا يلازمه، إذ يتصور أن يأمر بالشيء من هو ذاهل عن ضده^(٢)، فكيف يكون طالباً لما هو ذاهل عنه؟ فإن لم يكن

= هل يلزم من جهة المعنى أن يكون نهياً عن ضده الذي هو الحركة أم لا؟ فقالت المعتزلة: إن الأمر بالقيام مثلاً لا يفهم منه النهي عن ضده لا بدلالة المطابقة ولا بالتضمن ولا بالالتزام لجواز الأمر بالشيء مع ذهول الأمر عن ضده، ولو فرضنا عدم الذهول فإن دلالة اللفظ على النهي عن ضده حينئذ يحصل بحكم الضرورة إذ القيام مثلاً لا يكون إلا بترك القعود لا أنه يكون بحكم ارتباط الطلب به بل هو من باب ما لا يتم الواجب إلا به، فهو واجب غير مأمور به، فطلب السكون بالنسبة إلى نفسه أمر وإلى الحركة نهي.

وحاصله: أن قول القائل لأخر قم يقتضي النهي عن ضد القيام بحكم الضرورة، وغيرهم يقول يقتضي النهي عنه بدلالة التضمن لأن قم معناه مطابقة قم ولا تقعد مثلاً، وهذا القول لم يذكره المصنف هنا وحكاه إمام الحرمين في الشامل. وقال قوم منهم المصنف: الأمر بالشيء نهي عن أضداده من حيث المعنى لا الصيغة، أو نهي عنها بطريق الإسلتزام لا بعينه، وأن ذلك التزامي لا لفظي كله بمعنى واحد وهو أن قوله: قم غير قوله: لا تقعد، وقول: تحرك غير قوله: لا تسكن لفظاً ومعنى، لكن يلزم من قيامه أن لا يقعد ومن حركته أن لا يسكن لاستحالة اجتماع الضدين، وهذا القول نقله صاحب (الإفادة) عن أكثر أصحاب الشافعي واختاره الأمدى والفخر الرازي وأتباعه.

(١) قوله: «فقالت المعتزلة» كذا نقله البيضاوي في (المنهاج) عنهم تبعاً لصاحب (الحاصل) وأكثر الشافعية، ونقله في (المحصول) (والمختب) عن جمهور المعتزلة، وتظهر فائدة الخلاف من الفروع فيما لو قال: إن خالفت فمهي فانت طالق، ثم قال: قومي فقعدت، ففي الطلاق خلاف ومستند الوقوع هذه القاعدة.

(٢) قوله: «إذ يتصور... إلخ» حاصل ما استدل به جمهور المعتزلة أو كلهم أنه قد يأمر بأحد النقيضين من يغفل عن الآخر وينهى عن أحدهما من يغفل عن الآخر، فلو كان الأمر بأحدهما نهياً عن الآخر أو النهي عن أحدهما أمراً بالآخر لما صحت الغفلة عن أحدهما إذ الأمر به أو النهي عنه مع الغفلة لا يتصور من جهة أن الأمر والنهي يستدعيان تصور المأمور به والمنهي عنه ليصح توجه القصد إليهما لتعلق =

ذاهلاً عنه فلا يكون طالباً له، إلا من حيث يعلم أنه لا يمكن فعل المأمور به إلا بترك ضده، فيكون تركه ذريعة بحكم الضرورة لا بحكم ارتباط الطلب به، حتى لو تصور مثلاً الجمع بين الضدين ففعل كان ممثلاً، فيكون من قبيل ما لا يتم الواجب إلا به واجب غير مأمور به.

وقال قوم: فعل الضد هو عين ترك ضده الآخر، فالسكون عين ترك الحركة، وشغل الجوهر حيزاً عين تفرغه للحيز المنتقل عنه، والبعد من المغرب هو القرب من المشرق، وهو بالإضافة إلى المشرق قرب وإلى المغرب بُعد، فإذا طلب السكون بالإضافة إليه أمر وإلى الحركة نهي. وفي الجملة إنا لا نعتبر في الأمر الإرادة، بل المأمور ما اقتضى الأمر امتثاله، والأمر يقتضي ترك الضد ضرورة أنه لا يتحقق الإمتثال إلا به، فيكون مأموراً به والله أعلم.

فهذه أقسام أحكام التكليف. ولنبين الآن التكليف ما هو، وشروطه.

فصل

التكليف في اللغة إلزام ما فيه «كلفة» أي: مشقة قالت الخنساء في

صخر^(١):

= الأمر والنهي لهما. قالوا: وما ذكرتموه من توقف فعل أحد الضدين على ترك الآخر هو ضروري لا اقتضائي طلبي، أي من حيث ضرورة التوقف المذكور لا من حيث أنه مستفاد من اقتضاء اللفظ، وطلب المتكلم له يعني أن المتكلم لا يطلب بقوله: تحرك ترك السكون بل ترك السكون وجب ضرورة أن الحركة لا تحصل بدونه، حتى لو تصور ترك الحركة مثلاً بدون السكون أو التحرك بدون ترك السكون لم يكن مأموراً به. والجواب: أن ما ذكرتموه هو معنى قولنا الأمر بالشيء نهي عن أصداده من حيث المعنى لا الصيغة، أي أن ترك أصداده ليس منهياً عنه بمقتضى لفظ الأمر، بل لضرورة توقف امتثال أمره عليه واستحالة فعل الشيء بدون ترك أصداده، وقولكم الأمر قد يغفل عن الضد مسلم، لكن لا يلزم من الغفلة عن الضد أن لا يكون منهياً عنه، ونحن لا نشترط في الأمر الإرادة حتى يلزمنا ما قلتم.

(١) قوله: «صخر» هو ابن عمرو بن الشريد، وقوله: «ما نابهم» أي: ما نزل بهم من =

يكلفه القوم ما نابهم وإن كان أصغرهم مولداً
وهو في الشريعة: الخطاب بأمر أو نهي^(١)، وله شروط بعضها يرجع
إلى المكلف وبعضها يرجع إلى نفس المكلف به.

أما ما يرجع إلى المكلف فهو أن يكون عاقلاً يفهم الخطاب^(٢)، فأما
الصبي والمجنون فغير مكلفين؛ لأن مقتضى التكليف الطاعة والامتثال، ولا
يمكن إلا بقصد الامتثال^(٣). وشروط القصد العلم بالمقصود والفهم
للتكليف، إذ من لا يفهم كيف يقال له إفهم؟ ومن لا يسمع لا يقال له
تكلم، وإن سمع ولم يفهم كالبهيمة فهو كمن لا يسمع، ومن يفهم فهماً ما
كغير المميز فخطابه ممكن، لكن اقتضا الامتثال منه مع أنه لا يصلح منه
قصد صحيح غير ممكن، ووجوب الزكاة والغرامات في مال الصبي

= الأمر، وفي (النهاية): النائبة ما ينوب الإنسان أن ينزل به من المهمات والحوادث.
وفي البيت الاستدلال بأن العرب لا تستعمل لفظ التكليف إلا في الأمر الشاق،
وحل البيت أن قوم صخر يكلفونه بالأمور الشاقة التي تنزل بهم وإن كان أصغرهم
سناً لسيادته عليهم.

(١) قوله: «الخطاب بأمر أو نهي» هذا التعريف صحيح إلا أن نقول بالإباحة تكليف
على رأي مرجوح، فترد الإباحة حينئذ على هذا التعريف طرداً وعكساً لأنه ليس
كلما وجد الخطاب بأمر أو نهي وجد التكليف، وليس كلما انتفى الخطاب بأمر أو
نهي انتفى التكليف، فحده الصحيح الذي لا ينتقض بالإباحة أن يقال: إلزام
خطاب الشرع لأنه يتناول مثل إن شئت إفعل وإن شئت لا تفعل ومثله إباحة.

(٢) قوله: «يفهم الخطاب» بين بذلك جواز أن يكون عاقلاً ولا يفهم الخطاب، كالصبي
والناسي والسكران والمغنى فإنهما في حكم العقلاء مطلقاً أو من بعض الوجوه
وهما لا يفهمان. وقوله: «وأما الصبي» تفريع على ما قبله أي إذا كان العقل
والفهم من شروط التكليف فلا تكليف على صبي لأنه لا يفهم، ولا على مجنون
لأنه لا يعقل.

(٣) قوله: «ولا تمكن... إلخ» أي: أن المصحح للإمتثال هو قصد الطاعة، وشروط
كون الامتثال طاعة قصدتها الله تعالى رهبة ورغبة فيما عنده من الوعد والوعيد،
فهذا القصد هو المصحح لكون الإمتثال طاعة وهو مفقود في الصبي والمجنون
لأنهما لا يفهمان، ومن لا يفهم الخطاب لا يتصور منه قصد مقتضاه.

والمجنون ليس تكليفاً لهما^(١)، إذ يستحيل التكليف بفعل، وإنما معناه أن الإلتلاف وملك النصاب سبب لثبوت هذه الحقوق في ذمتها، بمعنى أنه سبب لخطاب الولي بالأداء في الحال، وسبب لخطاب الصبي بعد البلوغ وهذا ممكن، إنما المحال أن يقال لمن لا يفهم إفهم.

وإنما أهلية^(٢) ثبوت الأحكام في الذمة بالإنسانية التي بها يستعد لقبول قوة العقل الذي به يفهم التكليف في ثاني الحال، والبهيمة ليس لها أهلية فهم الخطاب لا بالقوة ولا بالفعل فلم يتهاى ثبوت الحكم في ذمتها، والشرط لا بد أن يكون حاصلًا أو ممكن الحصول على القريب، فنقول هو موجود بالقوة، كما أن شرط الملكية الإنسانية، وشرط الإنسانية الحياة، والنطفة يثبت لها الملك مع عدم الحياة التي هي شرط الإنسانية لوجودها بالقوة، فكذا الصبي مصيره إلى العقل، فصلح لثبوت الحكم في ذمته ولم

(١) قوله: «وجوب الزكاة... إلخ» جواب سؤال مقدر تقديره أن الصبي والمجنون إذا كانا غير مكلفين فلم أوجبهم غرامة ما أتلّفاه في مالهما؟ والزكاة والغرامات إنما ثبتا بخطاب الشرع وقد ثبتا في حق الصبي والمجنون فوجبا أن يكونا مخاطبين. وتقرير الجواب: أن وجوب الزكاة والغرامات في مالهما ليس من باب التكليف الخطابي لهما إنما هو من قبيل ربط الأحكام بأسبابها، كما أن البهيمة إذا أتلّفت زرعاً بالليل أو بالنهار بتفريط صاحبها أو بغير ذلك من صور الضمان بأفعال الضمان ضمن صاحبها، مع أن البهيمة ليست مخاطبة ولا مكلفة بالإجماع. ومعنى ربط الحكم بالسبب أن الشارع وضع أسباباً تقتضي أحكاماً تترتب عليها تحقيقاً للعدل في خلقه ولمراعاة مصالحهم تفضلاً منه لا يعتبر فيها تكليف ولا علم، حتى كأن الشارع قال: إذا وقع الشيء الفلاني في الوجود فاعلموا أنني حكمت بكذا، كالموت مثلاً إذ هو سبب انتقال مال الميت إلى وارثه سواء كان عاقلاً أو غير عاقل، عالماً أو غير عالم، مختاراً أو غير مختار، فينتقل الملك إليه قهراً حتى لو كان فيه ذا رحم له عتق عليه، ولو باع موروثه يعتقد حياته فبان أنه كان عند البيع ميتاً صح البيع في أحد الوجهين، وكذا حولان الحول على اللقطة إذا عرفت هو سبب الملك للملتقط لها قهراً. وأمثال ذلك كثيرة في الفروع.

(٢) قوله: «وإنما أهلية» مبتدأ و«بالإنسانية» متعلق بمحذوف خبره أي: بسبب الإنسانية الموصوفة بما ذكره، وثاني الحال هو البلوغ مثلاً.

يصلح للتكليف في الحال، فأما الصبي المميز فتكليفه ممكن؛ لأنه يفهم ذلك إلا أن الشرع حطَّ التكليف عنه تخفيفاً ليظهر خفي التدرج، إذ لا يمكن الوقوف بغتة على الحد الذي يفهم به خطاب الشارع ويعلم الرسول والمرسل، فنصب له علامة ظاهرة، وقد روي أنه يكلف^(١).

فصل

والناسي والنائم غير مكلف^(٢)، لأنه لا يفهم، فكيف يقال له إفهم؟

(١) قوله: «وقد روي أنه يكلف» لأحمد في تكليف المميز روايتان. إحداهما: إثبات تكليفه لأنه يفهم الخطاب ولذلك سمي مميزاً لأنه يميز الأقوال والأفعال بعضها من بعض خيراً وشرأً وجيداً وريثاً. والرواية الثانية: أنه لا يكلف وهي التي اختارها المصنف وغيره وعللها بقوله: «إلا أن الشرع... إلخ»، يعني: أن أول وقت يفهم فيه الخطاب غير موقوف على حقيقته فنصب له علم ظاهر يكلف عنده وهو البلوغ.

(٢) قوله: «والناسي والنائم غير مكلف»، هذه المسألة مبنية على قول من أحال التكليف بالمحال، وقال البيضاوي في المنهاج: هي مبنية على قول من أحال تكليف المحال وليس بجيد لأنه يفهم منه أن القائلين بجواز التكليف بالمحال جوزوا هذا وليس كذلك، والتحقيق أن التكليف بالمحال هو أن يكون الخلل راجعاً إلى المأمور به، وتكليف المحال هو أن يكون الخلل راجعاً إلى المأمور نفسه كما هنا.

وقوله: «لأنه لا يفهم» علة لسقوط التكليف وهو القدر المشترك بين الناسي والنائم والسكران وإن كان عدم الفهم مقولاً بالتشكيك، إذ الصبي والمجنون لا يدركان معنى كلام الشرع، أما الصبي فبالأصالة؛ لأن عقله الذي يفهم ذلك به لم يكمل بحيث يقوى على الإدراك، وأما المجنون فبعارض قوي قهري وهو الجنون، وكذلك السكران عدم فهمه لعارض لكنه اختياري، فلذلك اختلف فيه اختلافاً كثيراً هل هو كالصاحي أو المجنون، والنائم عدم فهمه لعارض طبيعي وهو النوم، أما الناسي فيخالف هؤلاء كلهم في السبب والمسبب؛ لأن سبب عدم فهمه عارض ضروري أخف من جميع الأسباب؛ لأنه يذكر بكلمة فيذكر بخلاف النائم والسكران، وعدم فهمه الذي هو المسبب انقطاع اتصال ذكره للتكليف فقط بحيث لو سها عن الصلاة فقليل صل أن أقم الصلاة ونحوه سمع وفهم وتذكر.

وكذا السكران^(١) الذي لا يعقل، وثبوت أحكام أفعالهم من الغرامات^(٢) ونفوذ طلاق السكران من قبيل ربط الأحكام بالأسباب، وذلك مما لا ينكر، فأما قوله تعالى: ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَى﴾^(٣) فقد قيل: هذا كان

= وهذا هو القدر المشترك بين المسقطات للتكليف وهو الكافي منها لأن شرط توجيه التكليف ذكر الإنسان كونه مكلفاً، وشرط الشيء يجب دوامه واتصاله كاستصحاب حكم النية في الوضوء ونحوه، فمتى انقطع اتصاله في وقت من الأوقات زال التكليف لزوال شرطه.

(١) قوله: «وكذا السكران» اعلم أن في طلاق الناسي خلافاً بين العلماء، وعن أحمد في طلاقه قولان، وأما السكران فله فيه أقوال الوقوع وعدمه والوقف والمشهور بين الأصحاب في الناسي والسكران الوقوع، قال الطوفي من أصحابنا: والأشبه عدم الوقوع لأنهما غير مكلفين، ولا عبارة لغير مكلف فإن جعلوا الوقوع فيهما سبباً عارضهم في الناسي قوله عليه السلام: «عفي لأمتي عن الخطأ والنسيان» وفي السكران حيث قالوا: يقع طلاقه عقوبة له؛ لأنه بسبب محرم حصل باختياره أنهم قد عاقبوه بإيجاب الحد في الدنيا وجعله من أهل الوعيد في الآخرة، والجنابة شرعاً لا يترتب عليها من جهة واحدة عقوبتان.

(٢) قوله: «وثبوت أحكام أفعالهم... إلخ»، جواب سؤال مقدر تقديره لو لم يكن هؤلاء مكلفين لما ثبتت أحكامهم، كالغرامة فيما إذا انقلب النائم على مال فأتلفه، وكنفوذ الطلاق من السكران عند من يقول به. وتحرير الجواب: أن ذلك ليس من باب التكليف، بل من باب ربط الحكم بالسبب على ما بيناه آنفاً في الصبي والمجنون.

(٣) قوله: «فأما قوله تعالى ﴿لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى﴾»، جواب سؤال مقدر بيانه: أن قولكم أن السكران غير مكلف ترده هذه الآية؛ لأنها خطاب للسكران، ولا يخاطب الشارع إلا مكلفاً فالسكران مكلف، ثم أجاب عن ذلك بجوابين: حاصل الأول منع كون الخطاب للسكران، وإنما خوطبوا في حال الصحو بأن لا يقربوا الصلاة سكارى لا أنهم خوطبوا حال السكر بدليل أن قوله: وأنتم سكارى جملة حالية من ضمير لا تقربوا، فالسكران متعلق بقران الصلاة لا بخطاب الله سبحانه وتعالى للمصلين، إذ لو كان كذلك لكان تقدير الآية: يا أيها الذين آمنوا وأنتم سكارى أي: أذعوكم وأخاطبكم وأنتم سكارى لا تقربوا الصلاة، ولا يجوز ذلك لأنه خلاف ظاهر الكلام إن لم يكن خلاف صريحه ونصه القاطع.

في ابتداء الإسلام قبل تحريم الخمر، والمراد منه المنع من إفراط الشرب في وقت الصلاة كيلا يأتي عليه وقت الصلاة وهو سكران، كما يقال لا تقرب التهجد وأنت شبهان معناه لا تشبع فيثقل عليك التهجد.

وقال الله تعالى: ﴿وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ أي: الزموا الإسلام ولا تفارقوه حتى إذا جاءكم الموت أتاكم وأنتم مسلمون. وقيل^(١) هو خطاب لمن وجد منه مبادي النشاط^(٢) والطرب ولم يزل عقله؛ لأنه إذا ظهر بالبرهان استحالة توجه الخطاب وجب تأويل الآية.

فصل

فأما المكروه فيدخل تحت التكليف^(٣)؛ لأنه يفهم ويسمع ويقدر على

(١) قوله: «وقيل... إلخ» الأول جواب بالمنع وهذا جواب بالتسليم، وتقريره: لئن سلمنا أنه خطاب للسكارى لكن لا نسلم أنه لعمومهم بل هو لمن وجد منه مبادي النشاط والطرب ولم يزل عقله. واعلم أن ما ذكر من الوجهين في جواب الآية إنما كان باعتبار أول الإسلام حينما كانت الخمر مباحة، أما فيما بعد فقد حرم قليلاً وكثيراً والسكر منها ومبادئه، فلا يتوهم من متوهم حيث يرى بعض الناس يتناولها على وجه يوجد معه مبادئ النشاط والطرب فيظن ذلك مباحاً أو مختلفاً فيه، وخصوصاً إذا كان قد سمع أن داود الظاهري يقول بطهارتها وأن بعض المتكلمين يرى إباحتها كما حكاه عنهم ابن قتيبة في كتاب مختلف الحديث، فتقوى الشبهة في نفسه.

(٢) قوله: «النشاط» هو خفة في البدن تكون عند سرور النفس وانسراح الصدر والطرب، قال الجوهري وغيره: هو خفة تصيب الإنسان لشدة حزن أو سرور، انتهى. وتخصيصه بالسرور هو من تحريف العامة وتخصيصهم عمومهم.

(٣) قوله: «فأما المكروه فيدخل تحت التكليف»، اختلف العلماء في هذه المسألة، فذهب المصنف إلى أنه مكلف مطلقاً وهو ظاهر كلامه هنا، وفصل ابن قاضي الجبل وصاحب تحرير المنقول فقالا: إذا انتهى الإكراه إلى سلب القدرة والاختيار حتى صار كآلة تحمل فهذا غير مكلف، وقال البرماوي: المكروه كالألة يتمتع تكليفه قيل باتفاق، انتهى. وإذا كان الإكراه بضرب أو تهديد بحق أو غيره فصاحبه مكلف عند أكثر العلماء خلافاً للمعتزلة والطفوني من أصحابنا، وقالت المعتزلة هو مكلف =

تحقيق ما أمر به وتركه^(١).

وقالت المعتزلة ذلك محال^(٢) لأنه لا يصح منه فعل غير ما أكره عليه ولا يبقى له خيرة، وهذا غير صحيح، فإنه قادر على الفعل وتركه، ولهذا يجب عليه ترك القتل إذا أكره على قتل مسلم ويأثم بفعله. ويجوز أن يكلف ما هو على وفق الإكراه كإكراه الكافر على الإسلام وتارك الصلاة على فعلها فإذا فعلها قيل: أدى ما كلف لكن إنما تكون منه طاعة^(٣) إذا كان الانبعاث

= مطلقاً، ولم يشر المصنف إلا إلى قولين وترك قول التفصيل وذكر الثلاثة أبو الوفا بن عقيل في (الواضح).

(١) قوله: «لأنه يفهم... إلخ» حاصل الدليل قياس المكروه على المختار بجامع العقل والقدرة، وحاصل كلام الخصم إبطال ذلك القياس.

(٢) قوله: «وقالت المعتزلة... إلخ» حكى الأسنوي الشافعي في شرح المنهاج الأصولي عن ابن التلمساني تحرير قول المعتزلة بما نصه: وذهبت المعتزلة إلى أنه يمتنع التكليف في عين المكروه عليه دون نقيضه، فإنهم يشترطون في المأمور به أن يكون بحال يثاب على فعله، وإذا أكره على عين المأمور به فالإتيان به لداعي الإكراه لا لداعي الشرع فلا يثاب عليه، ولا يصح التكليف به بخلاف ما إذا أتى بنقيض المكروه عليه فإنه أبلغ في إجابة داعي الشرع.

وحاصله: أن المعتزلة منعوا أن المكروه قادر على عين الفعل المكروه عليه، وعندهم أن الله تعالى لا يكلف العبد إلا بعد خلق القدرة له، والقدرة عندهم على الشيء قدرة على ضده، فإذا كان قادراً على ترك القتل مثلاً كان قادراً على القتل، وهذا معنى كلام المصنف في بيان دليلهم لأنه لا يصح منه فعل غير ما أكره عليه إلخ. وقوله: «خيرة» بكسر الخاء وفتح الياء والراء ويقال بسكون الياء المثناة بمعنى الاختيار، وحاصل الجواب: أنا لا نسلم سلب قدرته عن غير ما أكره عليه، بل هو عاقل قادر مكلف كغيره فيصح قياسه على المختار بجامع العقل والقدرة، فإن أكره على أن يقتل جاز أن يكلف ترك القتل لأنه قادر عليه، وإن كان فيه خوف الهلاك، وإن كلف على وفق الإكراه فهو أيضاً ممكن، بأن يكره بالسيف على قتل حية همت بقتل مسلم إذ يجب قتلها، وإذا أكره على الإسلام فأسلم أو الصلاة فصلى قيل قد أدى ما كلف به فيسمى ما أداه مكرهاً تكليفاً.

(٣) قوله: «لكن إنما تكون منه طاعة» هذا بمثابة تحقيق الدليل ودفع الشبهة عنه، ومعناه أنا سمينا الآتي بذلك مكلفاً اصطلاحاً، وأما كونه مطيعاً في نفس الأمر أو =

يباعث الأمر دون باعث الإكراه، فإن كان إقدامه للخلاص من سيف المكره لم تكن طاعة ولا يكون مجيباً داعي الشرع، وإن كان يفعلها ممثلاً لأمر الشارع بحيث كان يفعلها لولا الإكراه فلا يمتنع وقوعها طاعة وإن وجدت صورة التخفيف.

فصل

واختلفت الرواية هل الكفار^(١) مخاطبون بفروع الإسلام؟

= غير مطيع فذلك أمر باطن فيما بينه وبين الله تعالى، وتفصيله على نمط ما ذكر المصنف. وعندني أن الإكراه إن كان بالإلجاء والقسر حتى صار صاحبه كآلة تحمل كان صاحبه غير مكلف، وإلا فهو مكلف. وذلك أن أعظم ما يكون به الإكراه القتل بأن يقال لزيد مثلاً: إن قتلت عمراً وإلا قتلناك، فيقع التعارض عنده بين أن يُقتل فيسلم أو يمتنع فيقتل، فقد دار الأمر بين تفويت نفسه ونفس غيره وهما سواء بالنسبة إلى عدل الشرع، فإذا أقدم المكره على القتل فقد رجح بقاء نفسه على فواتها وبقاء نفس غيره فصار مختاراً وخرج عن حد الإكراه، كما لو أكره على طلاق زينب فطلق عمرة، أو على الإقرار بدراهم فأقر بدنانير، أو على العكس فيهما فإن طلاقه وإقراره يصح لأنه مختار بالنسبة إلى زينب والدينارين، وإنما كان الإكراه على غيره بل هو في صورة القتل أولى بأن يخرج عن حد الإكراه لما عرف من رجحان حرمة الدماء على الأموال، وإذا تقرر أن المكره على القتل يخرج عن حد الإكراه لم يكن فيه دلالة على تكليف المكره لأننا نقول المكره على القتل يصير عند القتل مختاراً لا مكرهاً فلذلك يقتل.

تنبيه: قال الطوفي في مختصره: والحق أن الخلاف في هذه المسألة مبني على خلق الأفعال، فمن رآها خلقاً لله قال بتكليف المكره إذ جميع الأفعال واجبة بفعل الله تعالى، والتكليف بإيجاد المأمور به منها وترك المنهي عنه غير مقدور وهذا أبلغ، ومن لا فلا، انتهى. قلت: وتحقيق الحق أن العدل الشرعي الظاهر يقتضي عدم تكليف المكره مطلقاً لأن تكليفه إضرار به وتضييق لما وسعه الله تعالى، والله لا يكلف عبده ما لا يطيقه.

(١) أجمعت الأمة على أن الكفار مخاطبون بالإيمان الذي هو الأصل، واختلفوا في

خطابهم في فروع الإيمان كالصلاة والصوم والحج والزكاة على مذاهب:

أولها: أنهم مخاطبون بها، وبه قال أحمد في رواية عنه والشافعي وأكثر أصحابهما =

فروي أنهم لا يخاطبون منها بغير النواهي، إذ لا معنى لوجوبها مع استحالة فعلها في الكفر وانتفاء قضائها في الإسلام، فكيف يجب ما لا يمكن امتثاله^(١)؟ وهذا قول أكثر أصحاب الرأي.

وروي أنهم مخاطبون بها وهو قول الشافعي لأنه جائز عقلاً^(٢)، وقد قام دليhle شرعاً.

= والأشعرية وأبو بكر الرازي والكرخي. قال الطوفي: وهذا أصح القولين عن أحمد. ثانيها: أنهم مخاطبون بالنواهي دون الأوامر، وهو الذي قدمه المصنف هنا وهو رواية عن أحمد، وإليه ذهب الجرجاني وابن حامد وأبو يعلى في المجرد، وقال الإسفرائيني: هو وفاق. ثالثها: أنهم غير مكلفين بشيء سوى الأصل الذي هو الإيمان، وهو المشهور عن أصحاب الرأي وأبي حامد.

وهذا الخلاف ناشئ من الخلاف في أن حصول الشرط الشرعي هل هو شرط في صحة التكليف أم لا؟ والمراد هنا شرط صحة الفعل كالإيمان للطاعات والطهارة للصلاة لا شرط الوجوب، ووجوب الأداء للاتفاق على أن حصول الأول شرط في التكليف بوجوبه ووجوب أدائه، والثاني شرط في التكليف بوجوب أدائه دون وجوبه، فقال أصحابنا: حصول الشرط الشرعي وهو الإيمان ههنا ليس شرطاً في صحة التكليف عندنا فلا يتوقف التكليف عليه إذ ليس شرطاً، فيكلفون بالفروع بشرط تقديم الإيمان وإن لم يكن الإيمان موجوداً حال تكليفهم، وإنما الإيمان شرط في صحة أداء الفروع منهم لا في صحة التكليف، فيكون الإيمان شرطاً في صحة التكليف بالفروع فيتوقف على وجوه توقف المشروط على شرطه.

ومن قال: إنه مخاطبون بالنواهي دون الأوامر، اشترط في التكليف الإيمان، لكنه قال: أنه شرط في الأوامر دون النواهي إذ لا معنى لكون الإيمان شرطاً شرعياً لترك الزنا أو لصحته، والقائلون بعدم التكليف مطلقاً اشترطوا الإيمان للأوامر والنواهي.

(١) قوله: «إذ لا معنى لوجوبها... إلخ» هذا دليل الرواية المذكورة، وتقديره: أن التكليف لا بد وأن يكون مفيداً إذ هو لغير فائدة عبث محال على الشرع، والفائدة إما أن تكون صحة فعلها حال الكفر ووجوب قضائها بعد الإسلام وكلاهما منتف، لأن الكافر لا تصح منه عبادة فرعية حال كفره، ولا يجب عليه قضاؤها بعد الإسلام فينتفي التكليف لانتهاء فائدته.

(٢) قوله: «لأنه جائز عقلاً... إلخ» دليل للرواية الثانية، وجواب عما تضمنه الدليل =

أما الجواز العقلي فإنه لا يمتنع أن يقول الشارع: بني الإسلام على خمس وأنتم مأمورون بجمعها وبتقديم الشهادتين من جملتها، فتكون الشهادتان مأموراً بهما لنفسهما ولكونهما شرطاً لغيرهما، كالمحدث يؤمر بالصلاة، فإن منع^(١) الحكم في المحدث، وقال إنما يؤمر بالوضوء فإذا توضعاً أمر بالصلاة، إذ لا يتصور الأمر بالصلاة مع الحدث لعجزه عن الامتثال، قلنا: فإذا لو ترك الصلاة طول عمره لا يعاقب على تركها وهو خلاف الإجماع، وينبغي أن لا يصح أمره بالصلاة بعد الوضوء بل بالتكبير الأولى لا اشتراط تقديمها.

وأما الدليل الشرعي فعموم قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾، وإخبار الله سبحانه عن المشركين ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ﴾ ٤٢ قَالُوا لَئِنَّا مِنَّا الْمَصْلِينَ^(٢). ذكر هذا في معرض التصديق لهم تحذيراً من فعلهم، ولو كان كذباً لم يحصل التحذير منه، كيف وقد عطف عليه ﴿وَكُنَّا نَكُذِّبُ يَوْمَ الَّذِينَ﴾ كيف يعطف ذلك على ما لا عذاب عليه.

وقال الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ﴾ الآية^(٣)؛ لأنه

= الأول، وتقريره: لا نسلم أن وجوبها حال الكفر مع عدم صحتها منهم محال، نعم لو أوجبناها عليهم مطلقاً صح ما ذكرتم ولكننا إنما نوجبها بشرط تقديم الإيمان.

(١) قوله: «فإن منع» الضمير للخصم ومنع فعل ماض مبني للمعلوم.
 (٢) قوله: «وإخبار الله تعالى... إلخ» أي: ومن الأدلة النقلية قوله تعالى حكاية عن أصحاب اليمين في ﴿جنات يتساءلون عن المجرمين ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وكنا نخوض مع الخائضين﴾ وهذه كلها فروع، وكنا نكذب بيوم الدين هذا هو الأصل الذي بتركه والجزم بضده يكون الإيمان.

(٣) قوله: «والذين لا يدعون...» الآية وجه الاستدلال أنه رتب الوعيد فيها على مجموع ترك الأصل والفرع فكانت الفروع جزءاً من سبب الوعيد وذلك يستلزم أنهم مكلفون بها. فإن قيل أن الوعيد في هذه النصوص هو الكفر وحده بدليل استقلاله =

نص في مضاعفة العذاب في حق من جمع بين المحظورات، وفائدة الوجوب أنه لو مات عوقب على تركه، وإن أسلم سقط عنه؛ لأن الإسلام يجب ما قبله^(١). ولا يبعد النسخ قبل التمكن من الامتثال^(٢)، فيكف يبعد سقوط الوجوب بالإسلام؟

بالتخليد، فالجواب: أنا لا نسلم ذلك، لأن الفروع في هذه النصوص المذكورة معطوفة بالواو وهي للجمع، فكأنه قال: ويل لمن وجد منه مجموع الإشراف ومنع الزكاة، سلمنا أن الكفر مستقل بالتخليد، ولكن لا نسلم أنهم لا يعاقبون على الفروع، كيف وقد قال تعالى: ﴿ومن يفعل ذلك يلق أثاماً يضاعف له العذاب﴾ فاسم الإشارة للإشراف والقتل والزنا الذين تقدم ذكرهم. وقوله: يضاعف له العذاب تعذيبه على كل واحد من هذه الثلاثة ضعفاً من العذاب.

(١) قوله: «وفائدة الوجوب... إلخ» بيان لثمرة الخلاف. وذكر بعض الأصوليين هنا فوائد منها: تيسير الإسلام على الكافر، فإنه إذا علم أنه مخاطب بالفروع ربما سهل عليه فعلها دون فعل أصلها وهو الإيمان؛ لأن فروع الشريعة كلها حسن عقلاً تميل إليها الطباع وربما جره ذلك إلى الإيمان. ومنها أنه إذا علم أنه يعاقب على ما ارتكبه من المعاصي، وأن الإسلام يجب ما قبله هرع إلى الإسلام ليغسل به ما مضى من ذنبه الكبير. ومنها إنه إذا فعل الفروع، وقد دلت الآية على أنه يعذب عليها زيادة على عذاب الكفر خفف عنه مضاعفة العذاب إلى غير ذلك. وأجلى الأدلة على تكليفهم بالفروع الإجماع على أن النبي ﷺ دعا الناس عامة إلى قبول ما جاء به أصولاً وفروعاً.

تتمة: قال العلامة نجم الدين الطوفي في شرح مختصره الأصولي: وقع النزاع بين بعض الفقهاء في سنتنا هذه وهي سنة ثمان وسبعمائة للهجرة في أن الجن مكلفون بفروع الدين أم لا؟ واستفتى فيها شيخنا أبو العباس أحمد بن تيمية بالقاهرة فأجاب فيها بما ملخصه: إنهم مكلفون بها بالجملة لكن لا على حد تكليف الإنس؛ لأنهم مخالفون الإنس بالحد والحقيقة، فبالضرورة يخالفونهم في بعض التكليف.

(٢) قوله: «ولا يبعد النسخ قبل التمكن» جواب سؤال مقدر تقديره أنكم قلتم إن الكفار مخاطبون بالفروع، وقولكم هذا يقتضي قضاءها بعد الإسلام وأنتم لا تقولون به لأن الإسلام يجب ما قبله، والجواب: إن هذا اللازم مبني على قاعدة هل قضاء العبادات بأمر جديد أو بالأمر الأول؟ فإن قلنا هو بأمر جديد سقط السؤال لأننا نقول قضاء العبادات إنما لم يجب عليهم بعد الإسلام لانتهاء ورود الأمر الجديد لا لأنها =

فأما الشروط المعتبرة للفعل المكلف فيه فثلاثة^(١):

أحدها: أن يكون معلوماً للمأمور به حتى يتصور قصده إليه^(٢)، وأن يكون معلوماً^(٣) كونه مأموراً به من جهة الله تعالى حتى يتصور فيه قصد

= لم تكن واجبة عليهم حال الكفر، وإن قلنا أن القضاء بالأمر الأول وهو الذي يومیء إليه كلام المصنف قلنا: هم مأمورون بها حال الكفر لكن سقط قضاؤها عنهم بعد الإسلام بدليل شرعي متجدد ناسخ للأول. وليس ببعيد أن يرد النسخ قبل التمكن من الامتثال بفعل المنسوخ، وذلك الدليل الناسخ هو قوله ﷺ: «الإسلام يجب ما قبله» وهو بتشديد الباء. أي يقطع ما قبله من أحكام الكفر، حتى أن الكافر بعد الإسلام لم يصدر منه معصية لله -أصلاً، أما حقوق الأدميين فلا يسقطها الإسلام تحقيقاً للعدل بين كل العالم.

(١) قوله: «فأما الشروط المعتبرة... إلخ» عطف على قوله أول الفصل أما ما يرجع على المكلف، وقد قال أوائل فصل التكليف: وله شروط بعضها يرجع إلى المكلف وبعضها يرجع إلى نفس المكلف به. ولما أتم الكلام على الأول أردفه بالكلام على الثاني.

(٢) قوله: «أحدها... إلخ» حاصله: أن من شروط المكلف به أن تكون حقيقته معلومة للمكلف، لأن المكلف إذا لم يكن عالماً بحقيقة ما كلف به لم يتوجه قصده إليه حتى يأتي به، وإذا لم يتوجه قصده إليه لم يصح وجوده منه لأن توجه القصد إلى الفعل من لوازم إيجاده، فإذا انتفى اللازم الذي هو القصد انتفى الملزوم وهو الإيجاد. مثاله أن المأمور بالصلاة يجب عليه أولاً أن يعلم حقيقتها وأنها جملة أفعال من قيام وركوع وسجود وجلوس يتخللها أذكار مخصوصة مفتحة بالتكبير مختمة بالتسليم حتى يصح قصده لهذه الأفعال ويشرع فيها شيئاً بعد شيء، فلو لم يعلم ما حقيقة الصلاة لم يدر في أي فعل يشرع من أنواع الأفعال فيكون تكليفه بفعل ما لم يعلم حقيقته تكليفاً بما لا يطاق، وهو وإن كان جائزاً عقلاً لكنه غير واقع.

(٣) قوله: «وأن يكون معلوماً» عطف على قوله أن يكون الأولى، أي: ومن شرط الفعل المكلف به أن يعلم المكلف أن الفعل مأمور به من الله تعالى لأنه إن لم يعلم ذلك لم يتصور منه قصد الطاعة والامتثال بفعله، إذ الطاعة موافقة الأمر والامتثال هو جعل الأمر مثلاً يتبع مقتضاه، فإن لم يعلم الأمر لم يتصور موافقته له ولا =

الطاعة والامتثال، وهذا يختص ما يجب به قصد الطاعة والتقرب.

الثاني: أن يكون معدوماً^(١). أما الوجود فلا يمكن إيجاده فيستحيل الأمر به.

الثالث: أن يكون ممكناً^(٢)، فإن كان محالاً كالجمع بين الضدين ونحوه لم يجز الأمر به^(٣). وقال قوم يجوز ذلك^(٤) بدليل قوله تعالى: ﴿لَا

=
نصبه مثلاً يعتمده فيكون أيضاً من تكليف ما لا يطاق، لكن هذا الشرط مختص بتكليف يجب به قصد الطاعة والامتثال بخلاف رد الودائع والمغصوب وسائر الحقوق.

(١) قوله: «أن يكون معدوماً» كصلاة الظهر قبل الزوال مثلاً، وقوله: «أما الموجود... إلخ» معناه: أن إيجاد الموجود محال كما يقال لمن بنى حائطاً أو كتب كتاباً: ابنه أو كتبه بعينه مع بقاءه مبنياً مكتوباً مرة أخرى. وبيانه: أن الإيجاد هو تأثير القدرة في إخراج المعلوم عن العدم إلى الوجود، فلو أوجد مرة ثانية لزم أن يكون معدوماً لاحتياجه إلى الإخراج موجوداً بالإيجاد الأول، فيلزم أن يكون موجوداً معدوماً معاً، وهو جمع بين النقيضين وهو محال.

(٢) قوله: «الثالث أن يكون ممكناً» بيانه: أن يشترط إمكان الفعل المكلف به لأن حصوله مطلوب الشرع، وكل ما كان مطلوب الحصول يجب أن يكون متصور الوقوع، فالمكلف به يجب أن يكون متصور الوقوع وهو معنى كونه ممكناً، لكن المحال لا يتصور وقوعه وما لا يتصور وقوعه لا يستدعي حصوله. دليل الأولى ظاهر. ودليل الثانية أن استدعاء الحصول لا يكون إلا لفائدة، وحصول الفائدة مما لا يتصور وقوعه لا يعقل، وإذا ثبت أن المحال لا يستدعي حصوله فلا يكلف به لعدم فائدة التكليف. وهذه المسألة هي المعروفة بمسألة تكليف ما لا يطاق وبعضهم يسميها تكليف المحال.

(٣) قوله: «فإن كان محالاً... إلخ» اعلم أن المستحيل على أقسام: أحدها: أن يكون لذاته ويعبر عنه أيضاً بالمستحيل عقلاً. وهذا القسم هو الذي ذكره المصنف ومثّل له بالجمع بين الضدين والنقيضين، ومثله الحصول في حيزين في وقت واحد.

الثاني: أن يكون للعادة كالطيران بلا آلة وبلا واسطة وكخلق الأجسام وكحمل الجبل العظيم.

تَحَمَّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ ﴿١﴾ والمحال لا يسأل دفعه، ولأن الله تعالى علم

والثالث: أن يكون لطريان مانع كتكليف المقيد العذو والزمن المشي.
والرابع: أن يكون لانتفاء القدرة عليه حالة التكليف مع أنه مقدور عليه الامتثال،
كالتكاليف كلها؛ لأنها غير مقدورة قبل الفعل عند من يقول القدرة لا تكون إلا مع
الفعل وهو الأشعري.

والخامس: أن يكون لتعلق العلم به كالإيمان من الكافر الذي علم الله تعالى أنه لا
يؤمن، فإن الإيمان منه مستحيل إذ لو آمن لانتقل علم الله تعالى جهلاً وهو محال.
وهذا التقسيم هو المسلوب به التحقيق. وبعض الأصوليين قد زاد فيه ما ليس منه
وغير بين أشياء هي متحدة في المعنى كما حكاه الأسنوي في شرح المنهاج
الأصولي. ثم قال: إذا تقرر ذلك فالقسم الخامس جائز وواقع اتفاقاً، إذ لو لم
يكونوا مأمورين بذلك لما عصوا باستمرارهم على الكفر. ونقل الأمدى عن بعض
الثوية أنه منع جوازه. والرابع أيضاً واقع عند الأشعري بمقتضى الأصل الذي
أصله وتقدم. وأما الثلاثة الأوائل فهي محل النزاع. قال: وحاصل ما فيها من
الخلافاً ثلاث مذاهب: القول بالجواز مطلقاً وهو مختار الرازي وأتباعه، والثاني:
المنع مطلقاً ونقله في المحصول عن المعتزلة واختاره ابن الحاجب، والثالث: إن
كان ممتنعاً لذاته فلا يجوز وإلا فيجوز واختاره الأمدى، وإذا قلنا بالجواز ففي
وقوعه مذاهب:

أحدها: المنع مطلقاً سواء كان ممتنعاً لذاته أم لا.

والثاني: الوقوع فيهما واختاره في المحصول.

والثالث: التفصيل وهذا الذي ذكرناه مبسوط أكثر مما ذكره أكثر أصحابنا، والذي
أشار إليه المصنف وصرح به الطوفي أن المحال ضربان محال لنفسه ومحال لغيره،
ثم قال الطوفي والإجماع على صحة التكليف بالمحال لغيره، والأكثر على
امتناعه بالمحال لذاته انتهى. قلت: وهذا هو الذي ناقش فيه المصنف القائلين به.
(٤) قوله: «وقال قوم يجوز ذلك» اسم الإشارة راجع إلى المحال لذاته أي: إن قوماً قالوا:
يجوز التكليف به، ومن أولئك الطوفي من أصحابنا قال: وهو الأظهر في النظر.

* * *

(١) قوله: «بدليل قوله تعالى... الخ» وجه الاستدلال أنه تعالى أقر قائله عليه في
سياق المدح لهم، ولو لم يكن تكليف ما لا يطاق جائزاً لما سألوا دفعه، ولا
أفرهم الله سبحانه وتعالى عليه؛ لأنه نسبة لما لا يجوز عليه إليه فلما سألوه وأفرهم
دل على جوازه وهذا ظاهر لا قاطع.

أن أبا جهل لا يؤمن^(١)، وقد أمره بالإيمان وكلفه إياه؛ ولأن تكليف المحال لا يستحيل لصيغته^(٢)، إذ ليس يستحيل أن يقول كونوا قردة كونوا حجارة. وإن أحيل طلب المستحيل للمفسدة ومناقضة الحكمة، فإن بناء الأمور على ذلك في حق الله تعالى محال، إذ لا يقبح منه شيء ولا يجب عليه الأصلاح. ثم الخلاف فيه وفي العباد واحد فالسفه من المخلوق ممكن، ووجه استحالته^(٣) قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ ﴿لَا تُكَلِّفُ

(١) قوله: «ولأن الله تعالى علم... إلخ» هذا دليل ثان على أن التكليف بالمستحيل لذاته قد وقع، وبيانه أن أبا جهل قد أمر بالإيمان بكل ما أنزل الله تعالى يعني؛ بالتصديق به، ومن بعض ذلك أنه لا يؤمن فقد صار أبو جهل مأموراً بأن يصدق في أنه لا يؤمن، وإنما يحصل التصديق بذلك إذا لم يؤمن فقد صار مكلفاً بأنه يؤمن وبأنه لا يؤمن، وهو جمع بين التقيضين.

(٢) قوله: «ولأن تكليف المحال لا يستحيل لصيغته... إلخ» هذا دليل ثالث لما قالوه وقد اختصره المصنف من المستصفي وبيانه: أنهم قالوا لو استحال تكليف المحال لاستحال إما لصيغته أو لمعناه، أو للمفسدة تتعلق به، أو لأنه يناقض الحكمة، ولا يستحيل لصيغته، إذ لا يستحيل أن يقول: كونوا قردة خاسئين وأن يقول السيد لعبده الأعمى: أبصر وللزمن إمش. وأما قيام معناه بنفسه فلا يستحيل أيضاً إذ يمكن أن يطلب من عبده كونه في حالة واحدة في مكانين ليحفظ ماله في بلدين، وهذا مما تركه المصنف اختصاراً وأشار إلى القسمين الأخيرين بقوله: «وإن أحيل طلب المستحيل... إلخ» أي: قالوا: محال أنه ممتنع للمفسدة ومناقضة الحكمة فإن بناء الأمور على ذلك في حق الله محال، إذ لا يقبح منه شيء ولا يجب عليه الأصلاح، ثم الخلاف فيه وفي العباد واحد والفساد والسفه من المخلوق ممكن فلم يمتنع ذلك مطلقاً.

(٣) قوله: «ووجه استحالته» هذا شروع في الانتصار للقول المختار وهو استحالة التكليف بالمحال وفي بيان أن قبح التكليف بما لا يطاق لا لصيغته ولا لقبحه، ولا لمفسدة تنشأ عنه، وإنما هو معلوم بالضرورة فلا يحتاج إلى استدلال، والمجوز لذلك لم يأت بما ينبغي الاشتغال بتحريره والتعرض لرده. ولهذا وافق كثير من القائلين بالجواز على امتناع الوقوع فقالوا: يجوز التكليف بما لا يطاق مع كونه ممتنع الوقوع، ومما يدل على هذه المسألة في الجملة قوله تعالى: ﴿لَا يَكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ ﴿لَا يَكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾ ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ =

نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا»، ولأن الأمر استدعاء وطلب^(١)، والطلب يستدعي مطلوباً. وينبغي^(٢) أن يكون مفهوماً بالاتفاق. ولو قال أبجد هوز لم يكن ذلك تكليفاً لعدم عقل معناه، ولو علم الأمر دون المأمور لم يكن تكليفاً، إذ التكليف: الخطاب بما فيه كلفة، وما لا يفهمه المخاطب ليس بخطاب، وإنما اشترط فهمه ليتصور منه الطاعة، إذ كان الأمر استدعاء الطاعة، فإن لم يكن استدعاء لم يكن امراً، والمحال لا يتصور الطاعة فيه فلا يتصور استدعاؤها كما يستحيل من العاقل طلب الخياطة من الشجر، ولأن الأشياء^(٣) لها وجود في الأذهان قبل وجودها في الأعيان، وإنما يتوجه إليه الأمر بعد حصوله في العقل، والمستحيل لا وجود له في العقل فيمتنع طلبه، ولأننا اشترطنا أن يكون معدوماً في الأعيان ليتصور الطاعة فيه، فلذلك يشترط أن يكون موجوداً في الأذهان ليتصور إيجاده على وقفه، ولأننا اشترطنا للتكليف كونه معلوماً ومعدوداً وكون المكلف عاقلاً فهما لاستحالة الامتثال بدونهما، فكون الشيء ممكناً في نفسه أولى أن يكون شرطاً.

وقوله تعالى: ﴿لَا تُحْمِلُنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾^(٤) فقد قيل المراد به ما

- = لنا به، وهذه الآيات ونحوها إنما تدل على عدم الوقوع لا على الجواز على أن الخلاف في مجرد الجواز لا يترتب عليه فائدة أصلاً.
- (١) قوله: «ولأن الأمر استدعاء وطلب» بيان للدليل من الجهة العقلية.
- (٢) قوله: «ينبغي» الجملة في محل نصب على الحال أي: وذلك المطلوب ينبغي... إلخ. وقوله مفهوماً أي: للمكلف بالأمر.
- (٣) قوله: «ولأن الأشياء» تعليل لقوله: إن الطلب يستدعي مطلوباً معقولاً أولاً أي: والتكليف بالمحال ليس بمعقول، أي: لا وجود له في العقل؛ لأن الأشياء... إلخ.
- (٤) قوله: «وقوله تعالى: ﴿لَا تُحْمِلُنَا...﴾ إلخ» جواب عن استدلالهم بهذه الآية ووجهه بأن المحال لا يسأل دفعه فإنه مندفع بذاته، وأجيب بأن المراد به... إلخ. وبيانه: أن الآية لا تدل على جواز التكليف بما لا يطاق، إذ قد يقع السؤال بما لا يجوز على الله غيره نحو قوله تعالى: ﴿قل رب احكم بالحق﴾ ولم يدل على أن الله سبحانه وتعالى يجوز أن يحكم بالباطل، وتمدح بقوله: ﴿وما أنا بظلام

يثقل ويشق بحيث يكاد يفضي إلى إهلاكه كقوله: ﴿أَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوْ أُخْرِجُوا مِنْ دِينِكُمْ﴾ ولذلك قال النبي ﷺ في المماليك: «لا تكلفوهم ما لا يطيقون».

وقوله كونوا قردة: تكوين إظهاراً للقدرة، وكونوا حجارة: تعجيز^(١)، وليس شيء من ذلك أمراً. وتكليف أبي جهل الإيمان غير محال^(٢)، فإن الأدلة منصوبة والعقل حاضر وآلته تامة، ولكن علم الله تعالى منه أنه يترك ما يقدر عليه حسداً وعناداً، والعلم يتبع المعلوم ولا يغيره^(٣).

وكذلك نقول: الله قادر على أن يقيم القيامة في وقتنا وإن أخبر أنه لا يقيهما الآن، وخلاف^(٤) خبره محال لكن استحالته لا ترجع إلى نفس الشيء فلا تؤثر فيه.

فصل

والمقتضى بالتكليف فعل وكف^(٥)، فالفعل كالصلاة والكف كالصوم

= للعبيد ﴿مع أنه لا يجوز عليه الظلم، ولئن سلمناه فإنهم إنما سألوا أن لا يكلفهم ما يشق عليهم وهذا متعارف في اللغة أن يقول الشخص لما يشق عليه: لا أطقه؛ لأنهم علموا جواز تكليف ما لا يطاق فسألوا نفيه، وإن سلمناه فهو معارض بقوله في الآية بعينها وفي آيات غيرها: ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾.

(١) قوله: «تعجيز» أي: لإظهار عجزهم لا أنه أمرهم بذلك حتى يتم المدعى.

(٢) قوله: «وتكليف أبي جهل... إلخ» بيانه: أن أبا جهل لم يكلف إلا بتصديق

الرسول ﷺ وهو ممكن في نفسه متصور وقوعه فإن الأدلة... إلخ، والصواب في الجواب أن هذا من باب المستحيل لغيره لا لذاته والكلام في الثاني لا في الأول.

(٣) قوله: «فالعلم يتبع المعلوم... إلخ» أي: فإذا علم كون الشيء مقدوراً لشخص

وممكناً منه ومتروكاً من جهته مع القدرة عليه فلو انقلب محالاً لانقلب العلم جهلاً ويخرج عن كونه ممكناً مقدوراً.

(٤) قوله: «وخلاف» خبره محال إذ يصير وعيده كذباً.

(٥) قوله: «والمقتضى... إلخ» هذه المسألة ليست من شروط المكلف به وإنما هي

في تنويعه إلى فعل وكف، وحاصله: أنهم اختلفوا في المقتضى بالتكليف والذي =

وترك الزنا والشرب، وقيل لا يقتضي الكف، إلا أن يتناول التلبس بضد من أضداده فيثاب على ذلك لا على الترك؛ لأن أن لا تفعل ليس بشيء ولا يتعلق به قدرة إذ لا تتعلق القدرة إلا بشيء، والصحيح أن الأمر فيه مستقيم فإن الكف في الصوم مقصود ولذلك تشترط النية فيه، والزنا والشرب نهى عن فعلهما فيعاقب على الفعل، ومن لم يصدر منه ذلك لا يثاب ولا يعاقب إلا إذا قصد كف الشهوة عنه مع التمكن فهو مثاب على فعله، ولا يبعد أن لا يتلبس بالفواحش وإن لم يقصد أنه يتلبس بضدها^(١).

الضرب الثاني من الأحكام ما يتلقى من خطاب الوضع والأخبار^(٢) وهو أقسام أيضاً:

= عليه أكثر المتكلمين أن المقتضى به الإقدام أو الكف. وقال بعض المعتزلة: قد يقتضي الكف فيكون فعلاً، وقد يقتضي أن لا يفعل ولا يقصد التلبس بضده. فأنكر الأولون هذا وقالوا: المنتهي بالنهي مثاب ولا يثاب إلا على شيء، وأن لا يفعل عدم وليس بشيء ولا تتعلق به قدرة، إذ القدرة تتعلق بشيء فلا يصح الإعدام بالقدرة، وإذا لم يصدر منه شيء فكيف يثاب على لا شيء؟ فقوله: فعل وكف صوابه أو كف أو نقول إن الواو بمعنى أو أي وكلاهما كسب العبد - فالتكليف يقتضيهما.

(١) قوله: «ولا يبعد... إلخ» أي: ولا يبعد أن يكون مقصود الشرع أن لا تصدر منه الفواحش ولا يقصد منه التلبس بأضدادها.

(٢) قوله: «الضرب الثاني من الأحكام ما يتلقى من خطاب الوضع والأخبار معنى: «خطاب الوضع» أن الشرع وضع أي: شرع أموراً سميت أسباباً وشروطاً وموانع تعرف عند وجودها أحكام الشرع من إثبات أو نفي، فالأحكام توجد بوجود الأسباب والشروط، وتنفي لوجود الموانع وانتفاء الأسباب والشروط.

وأما معنى الأخبار فهو أن الشرع بوضع هذه الأمور أخبرنا بوجود أحكامه وانتفائها عند وجود تلك الأمور أو انتفائها، فكأنه قال مثلاً: إذا وجد النصاب الذي هو سبب وجوب الزكاة والحوال الذي هو شرطه فاعلموا أنني أوجب عليكم أداء الزكاة، وإن وجد الدين الذي هو مانع من وجوبها أو انتفى السوم الذي هو شرط لوجوبها في السائمة فاعلموا أنني لم أوجب عليكم الزكاة، وكذا الكلام في القصاص والسرقة =

أحدها: ما يظهر به الحكم، ثم اعلم أنه لما عَسَرَ على الخلق معرفة خطاب الشارع في كل حال أظهر خطابه لهم بأمر محسوسة جعلها مقتضية لأحكامها على مثال اقتضاء العلة المحسوسة^(١) معلولها، وذلك شيثان أحدهما العلة، والثاني السبب ونصبهما مقتضيين لأحكامهما حكم من الشارع.

فله تعالى في الزاني حكمان: أحدهما وجوب الحد عليه، والثاني جعل الزنا موجباً له، فإن الزنا لم يكن موجباً للحد لعينه، بل يجعل الشرع له موجباً، ولذلك يصح تعليقه فيقال: إنما نصب علة لكذا وكذا.

فأما العلة فهي في اللغة: عبارة عما اقتضى تغييراً، ومنه سميت علة المريض؛ لأنها اقتضت تغيير الحال في حقه ومنه العلة العقلية وهي عبارة عما يوجب الحكم لذاته كالكسر مع الانكسار والتسويد مع السواد، فاستعار الفقهاء لفظ العلة من هذا واستعملوه في ثلاثة أشياء:

١ - أحدها: بأزاء ما يوجب الحكم لا محالة^(٢)، فعلى هذا لا فرق

= والزنا وكثير من الأحكام بالنظر إلى وجود أسبابها وشروطها وانتفاء موانعها وعكس ذلك.

وعرف بعض الأصوليين خطاب الوضع بقوله: هو خطاب الله تعالى المتعلق بالأفعال لا بالاقتضاء ولا بالتخيير. وهذا التعريف صحيح غير أنه بمثل هذه العبارة المتضمنة لا. ولا فيه نافية؛ لأنه بمثابة من يقول في تعريف الإنسان هو ما ليس بفرس ولا شاة ويعد أنواع الحيوان وينفيها وهو مستكره، فالأولى أن يقال: هو ما استفيد بواسطة نصب الشارع علماً معرفاً لحكمه.

(١) قوله: «العلة المحسوسة» كالزوال لصلاة الظهر مثلاً.

(٢) قوله: «بأزاء ما يوجب الحكم لا محالة» أي: يوجد عنده قطعاً ولا بد وهو المجموع المركب من: مقتضى الحكم، وشرطه، ومحلّه، وأهله، تشبيهاً بأجزاء العلة العقلية من جهة أن كل حادث لا بد له من علة إما مادية: كالخشب للسرير أو صورية: كتربيع السرير مثلاً أو فاعلية: كالنجار أو غائية: كالنوم على السرير، فهذه أجزاء العلة العقلية ومجموعها المركب من أجزائها هو العلة التامة، فلذلك استعمل الفقهاء لفظ العلة بأزاء الموجب للحكم الشرعي، فالموجب له لا محالة هو مقتضيه =

بين المقتضى والشرط، والمحل والأهل، بل العلة المجموع، والأهل والمحل وصفان من أوصافها أخذاً من العلة العقلية.

٢ - والثاني: أطلقوه بإزاء المقتضي للحكم^(١)، وإن تخلف الحكم لفوات شرط^(٢) أو وجود مانع.

= وشرطه ومحلّه وأهله، مثاله: وجوب الصلاة حكم شرعي، ومقتضيه أمر الشارع بالصلاة، وشرطه أهلية المصلي لتوجه الخطاب إليه بأن يكون عاقلاً بالغاً، ومحلّه الصلاة، وأهله المصلي.

فقول المصنف: «فعلى هذا لا فرق بين المقتضى والشرط... إلخ» كان الأولى منه أن يقول: هما ركنان من أركانها؛ لأنه قد ثبت أن الأهل والمحل ركنان من أركانها لا وصفان؛ لأنه قد ثبت أنهما جزءان من أجزائها، وركن الشيء هو جزؤه الداخِل في حقيقته. وبالجملة فهذه الأشياء الأربعة تسمى علة، ومقتضى الحكم هو المعنى الطالب له، وأهله هو المخاطب به، ومحلّه ما تعلق به.

(١) قوله: «والثاني أطلقوه... إلخ» الضمير لاسم العلة أي: الثاني من المعاني الثلاثة التي استعير لها اسم العلة الشرعية، وهو مقتضى الحكم وإن تخلف عنه الحكم لفوات شرطه أو وجود مانع، مثله: اليمين هو المقتضى لوجوب الكفارة فيسمى علة للوجوب وإن كان وجوب الكفارة إنما يتحقق بمجموع أمرين: الحلف الذي هو اليمين والحنث فيها، لكن الحنث شرط في الوجوب، والحلف هو السبب المقتضى له، فقالوا: هو علة، فإذا حلف الإنسان على فعل شيء أو تركه قيل قد وجدت منه علة وجوب الكفارة، وإن كان الوجوب لا يوجد حتى يحنث وإنما بمجرد الحلف انعقد سببه. ولهذا لما انعقد سبب الوجوب بمجرد هذا المقتضى جاز فعل الواجب بعد وجوده، وقيل: وجود شرطه عندنا كالتكفير قبل الحنث، وإخراج الزكاة قبل الحول.

(٢) قوله: «لفوات شرط» كالقتل العمد العدوان يسمى علة لوجوب القود وإن تخلف وجوده لفوات المكافأة وهي شرط له بأن يكون المقتول عبداً وكافراً، أو لوجود مانع مثل: إن كان القاتل والداً فإن الإيلاد مانع من وجوب القصاص، وكذلك النصاب يسمى علة لوجوب الزكاة وإن تخلف الوجوب لفوات شرطه لوجود مانع كالدين المانع من وجوب الزكاة.

٣ - والثالث أطلقوه بإزاء الحكمة^(١)، كقولهم المسافر يترخص لعله المشقة، والأوسط أولى^(٢).

الثاني: السبب وهو في اللغة عبارة عما حصل الحكم عنده لا به^(٣)، ومنه سمي الحبل والطريق سبباً، فاستعار الفقهاء لفظة السبب من هذا الموضوع واستعملوه في أربعة أشياء:

أحدها: بإزاء ما يقابل المباشرة^(٤) كالحفر مع التردية، الحافر يسمى صاحب سبب، والمردى صاحب علة.

(١) قوله: «إبزاء الحكمة» أي: حكمة الحكم، كأن يقال: مشقة السفر هي علة استباحة قصر الصلاة والفطر للمسافر، والدين في ذمة مالك النصاب علة لمنع وجوب الزكاة، وكون القاتل أباً علة لمنع وجوب القصاص، والمراد بحكمة الحكم هو المعنى المناسب الذي نشأ عنه الحكم. وبيان المناسبة في هذه الصور أن حصول المشقة على المسافر معنى مناسب لتخفيف الصلاة بقصرها والتخفيف عنه بالفطر، وانقهار مالك النصاب بالدين الذي عليه معنى مناسب لإسقاط وجوب الزكاة عنه، وكون الأب سبب وجود الولد معنى مناسب لسقوط القصاص؛ لأنه لما كان سبب إيجاده لم تقتض الحكمة أن يكون الولد سبب إعدامه وهلاكه لمحض حقه. واحترزنا بهذا عن وجوب رجمه إذا زنا بابنته فهي إذا سبب إعدامه مع كونه سبب إيجادها، لكن ذلك لمحض حق الله تعالى حتى لو قتلها لم يجب قتله بها؛ لأن الحق لها.

(٢) قوله: «والأوسط أولى» يعني أن إطلاق لفظ العلة بإزاء المقتضى للحكم أولى من إطلاقه على الأول والثالث.

(٣) قوله: «عبارة عما حصل الحكم عنده لا به» أخذه المصنف من كلام الغزالي في المستصفى فإنه قال: وحده ما يحصل الشيء عنده لا به، فإن الوصول بالسير لا بالطريق ولكن لا بد من الطريق، ونزح الماء بالاستقاء لا بالحبل ولكن لا بد من الحبل. ولم يرتضه المحقق الطوفي وحده بقوله: هي في اللغة ما توصل به إلى الغرض المقصود. انتهى. قلت: وهو أوضح بياناً وأسهل تصوراً. قال الجوهري في الصحاح: السبب كل شيء يتوصل به إلى غيره، وتعريف المصنف والغزالي إنما هو لحكم السبب لا للسبب.

(٤) قوله: «أحدها إبزاء ما يقابل المباشرة... إلخ» فإذا حفر إنسان بئراً ودفع إنسان =

٢ - والثاني: بإزاء علة العلة كالرمي يسمى سبباً^(١).

٣ - والثالث: بإزاء العلة بدون شرطها كالنصاب بدون الحول^(٢).

٤ - والرابع: بإزاء العلة نفسها^(٣).

= آخر إنساناً فتردى فيه فهلك، فالأول وهو الحافر مسبب إلى هلاكه والثاني وهو الدافع مباشر، فأطلق الفقهاء السبب على ما يقابل المباشرة فقالوا: إذا اجتمع المسبب والمباشر غلبت المباشرة، ووجب الضمان على المباشر، وانقطع حكم السبب، ومن أمثله أيضاً: لو ألقاه من شاطئ فتلقيه آخر بسيف فقده فالضمان على المتلقي بالسيف، ولو ألقاه في ماء مغرق فتلقيه حوت فابتلعه فالضمان على الملقي لعدم قبول الحوت الضمان، وكذا لو ألقاه إلى أسد فقتله، وكذا لو فتح قفصاً عن طائر بحيث لو ترك لطار فأخذه إنسان من القفص بيده ثم أطلقه كان الضمان على هذا؛ لأنه المباشر لتفويته، ولو حل وعاء مائع بحيث لو ترك سال فجاء آخر فدفعه فالضمان عليه لأنه المباشر، وقس على هذه الصورة ما أشبهها.

(١) قوله: «إبازاء علة العلة... إلخ» أي: أن الرمي علة الإصابة، والإصابة علة زهوق الروح الذي هو القتل، فالرمي هو علة علة القتل وقد سموه سبباً.

(٢) قوله: «إبازاء العلة دون شرطها... إلخ» أي: أنهم يسمون ذات العلة مع تخلف وصفها سبباً، كقولهم: الكفارة تجب باليمين دون الحنث فاليمين هو السبب، وملك النصاب سبب الزكاة دون الحول مع أنه لا بد منهما في الوجوب، ويريدون بهذا السبب ما تحسن إضافة الحكم إليه، ويقابلون هذا بالمحل والشرط فيقولون: ملك النصاب سبب والحول شرط.

(٣) قوله: «إبازالة العلة نفسها» أي: أنهم يسمون الموجب سبباً فيكون السبب بمعنى العلة، وهذا أبعد الوجوه عن وضع اللسان، فإن السبب في الوضع عبارة عما يحصل الحكم عنده لا به، ولكن هذا يحسن في العلل الشرعية؛ لأنها لا توجب الحكم بذاتها بل بإيجاب الله تعالى. ألا يرى أن الإسكار في الخمر، والكيل في البر ونحوه كان موجوداً قبل الشرع ولم يوجد التحريم والربا، فلو كانت هذه الأشياء موجبة لحكمها بذاتها لما تخلفت عنها أحكامها في وقت ما مع زوال مانعها من التأثير، بخلاف العلل العقلية، فإنها موجبة لوجود معلولها كالكسر للانكسار وسائر الأفعال مع الانفعالات، فإنه متى وجد الفعل القابل وانتفى المانع وجد الانفعال، بخلاف الأسباب فإنه لا يلزم من وجودها وجود مسبباتها، فبان بهذا أن تأثير العلل الشرعية وضعي لا ذاتي.

وإنما سميت سبباً وهي موجبة؛ لأنها لم تكن موجبة لعينها، بل يجعل الشرع لها موجبة فأشبهت ما يحصل للحكم عنده لا به.

فصل (١)

ومما يعتبر للحكم الشرط وهو ما يلزم من انتفائه انتفاء الحكم كالإحصان مع الرجم^(٢)، والحول في الزكاة، فالشرط ما لا يوجد المشروط مع عدمه ولا يلزم أن يوجد عند وجوده، والعلة يلزم من وجودها وجود المعلول ولا يلزم من عدمها عدمه في الشرعيات، والشرط عقلي ولغوي وشرعي، فالعقلي كالحياء للعلم^(٣) والعلم للإرادة. واللغوي كقوله إن دخلت الدار فأنت طالق^(٤)، والشرعي كالطهارة للصلاة والإحصان للرجم، وسمي شرطاً؛ لأنه علامة على المشروط يقال أشرط نفسه للأمر إذا جعله عليه، ومنه قوله تعالى: ﴿فَقَدْ جَاءَ أَشْرَاطُهَا﴾ أي: علامتها وعكس الشرط المانع وهو ما يلزم من وجوده عدم الحكم^(٥)، ونصب الشيء شرطاً للحكم أو مانعاً له حكم شرعي على ما قررناه في المقتضى للحكم. والله أعلم.

(١) أراد به الكلام على الشرط الذي هو من أصناف العلم الشرعي المعروف للحكم الوضعي.

(٢) قوله: «كالإحصان... إلخ» أي: فإنه شرط وجوب رجم الزاني، ووجوب الرجم ينتفي بانتفاء الإحصان، والحول الذي هو شرط وجوب الزكاة ينتفي وجوبها لانتفائه، فلا تجب إلا بعد تمام الحول.

(٣) قوله: «كالحياء للعلم» فإنها شرط له، إذ لا يعقل عالم إلا وهو حي، فالحياء يلزم من انتفائه انتفاء العلم، إذ الجسم بدونها جماد وقيام العلم بالجملة محال، وإنما يسمى هذا شرطاً عقلياً؛ لأن العقل أدرك لزومه لمشروطه وعدم تصور إنفكاكه عنه، كما أدرك لزوم الحياة للعمل ولزوم العلم للإرادة.

(٤) قوله: «إن دخلت الدار... إلخ» وجه كونه لغوياً أن دخول الدار المفهوم لغة من دخلت شرط لوقوع الطلاق ولازم له، حتى أنه ما دام الدخول منتفياً فالطلاق منتف، وإذا وجد الدخول المعروف لغة وجد الطلاق.

(٥) قوله: «ما يلزم من وجوده عدم الحكم» أي: كالدين مع وجوب الزكاة والأبوة مع =

القسم الثاني: الصحة والفساد^(١)

فالصحة هو اعتبار الشرع الشيء في حق حكمه، ويطلق على

القصاص. قال صاحب (إرشاد الفحول): مثال الأبوة مع القصاص أطبق على التمثيل به جمهور أهل الأصول وفيه نظر؛ لأن السبب المقتضي للقصاص هو فعله لا وجود الابن ولا عدمه ولا يصح أن يكون ذلك حكمة مانعة للقصاص، ولكنه ورد الشرع بعدم ثبوت القصاص لفرع من أصل.

والأولى أن يمثل لذلك بوجود النجاسة المجمع عليها في بدن المصلي أو ثوبه، فإنه سبب لعدم صحة الصلاة عند من يجعل الطهارة شرطاً، فها هنا قد عدم شرط وهو الطهارة ووجد مانع وهو النجاسة لا عند من يجعلها واجبة فقط. انتهى. وفي هذا النظر نظر لا يخفى، كيف لا وهم يجعلون المانع كونه أصلاً لفرع لا كونه ابناً موجوداً أو معدوماً فتفتظن؟!.

تتمة: قد يلتبس السبب بالشرط من حيث أن الحكم يتوقف وجوده على وجودهما وينتهي بانتفائهما، وإن كان السبب يلزم من وجوده وجوده بخلاف الشرط، فإذا شك في وصف هل هو سبب أو شرط نظرت فإن كانت أوصافه كلها مناسبة للحكم كالقتل العمد العدوان المحض فالكل سبب، وإن كان كل واحد منهما مناسباً كأسباب الحدث فكل واحد سبب، وإن ناسب البعض في ذاته والبعض في غيره فالأولى سبب والثاني شرط كالنصاب والحول، فإن النصاب يشتمل على الغنى ونعمة الملك في نفسه فهو السبب، والحول مكمل لنعمة الملك بالتمكن من التنمية في مدة فهو شرط قاله القرافي. قال البرماوي: ولكن هذا لا يكون إلا في السبب المعنوي الذي يكون علة لا في السبب الزماني ونحوه. فالصواب أن يقال: إن كان الوصف هو المتوقف عليه الشيء في تعريفه أو تأثيره فالسبب وإلا فالشرط.

(١) قوله: «القسم الثاني الصحة والفساد» اعلم أن ما تقدم في القسم الأول إنما هو الكليات لخطاب الوضع، وما يذكر هنا فهو وإن كان منه لكنه كاللواحق الجزئية له. وقوله: اعتبار الشرع الشيء مصدر مضاف لفاعله والشيء مفعوله، هكذا في النسخة التي بيدي، ولعل الصواب أن يقال: اعتبار الشرع للشيء مصدر مضاف لفاعله والشيء حكمه فيكون حكمه هو المفعول، ويكون المصنف أراد تعريف الصحة مطلقاً وكذلك فعل صاحب جمع الجوامع الأصولي فقال: والصحة موافقة ذي الوجهين الشرع.

العبادات مرة وعلى العقود أخرى. فالصحيح من العبادات ما أجزأ وأسقط القضاء، والمتكلمون يطلقونه بإزاء ما وافق الأمر وإنه وجب القضاء^(١) كصلاة من ظن أنه متطهر، وهذا يبطل بالحج الفاسد، فإنه يؤمر بإتمامه وهو فاسد^(٢).

قال المحلي في شرحه: والصحة من حيث هي الشاملة لصحة العبادة ولصحة العقد موافقة الفعل ذي الوجهين وقوعاً للشرع، والوجهان موافقة الشرع ومخالفته، أي: الفعل الذي يقع تارة موافقاً للشرع لاستجماعه ما يعتبر فيه شرعاً، وتارة مخالفاً له لانتهاء ذلك عبادة كان كالصلاة، أو عقداً كالبيع لصحة موافقته الشرع بخلاف ما لا يقع إلا موافقاً للشرع كعرفة الله تعالى، إذ لو وقعت مخالفة له أيضاً كان الواقع جهلاً لا معرفة، فإن موافقة الشرع ليست من مسمى الصحة فلا يسمى هو صحيحاً انتهى.

وعرفهما الشيخ علاء الدين المرداوي في (التحريم) بقوله: الصحة مطلقاً ترتب الأثر المطلوب من الفعل عليه، فصحة العقد يترتب أثره من ملك غيره، وبصحة العبادة يترتب أجزاؤها وهو الكفاية في إسقاط التعبد ويختص الأجزاء بالعبادة.

(١) قوله: «والمتكلمون... إلخ» ثمرة الخلاف بين الفقهاء والمتكلمين تظهر في صلاة من ظن أنه متطهر ثم تبين له خلاف ظنه، فعلى اصطلاح المتكلمين صلاته صحيحة لأنه وافق الأمر المتوجه عليه في الحال، وأما القضاء فوجوبه بأمر مجدد فلا يشتق منه اسم الصحة، وهذه الصلاة فاسدة عند الفقهاء لأنها غير مجزئة، وكذلك من قطع صلاته بإنقاذ غريق فصلاته صحيحة عند المتكلم فاسدة عند الفقيه. قال أبو حامد في المستصفي: وهذه الاصطلاحات وإن اختلفت فلا مشاحة فيها، إذ المعنى متفق عليه. انتهى.

والحاصل: أن الصحة عند المتكلمين موافقة الأمر، فكل من أمر بعبادة فوافق الأمر بفعلها كان قد أتى بها صحيحة وإن اختلف شرط من شروطها أو وجد مانع. وهذا أعم من قول الفقهاء؛ لأن كل صحة فهي موافقة الأمر، وليس كل موافقة الأمر بصحة عندهم.

(٢) قوله: «وهذا يبطل بالحج الفاسد... إلخ» أورد الفقهاء على المتكلمين ما تقريره: لو كانت الصحة موافقة الأمر لكان الحج الفاسد صحيحاً، لأنه مأمور بإتمامه والمضي فيه، فالتم له موافق الأمر بإتمامه فيجب أن يكون صحيحاً؛ لكنه فاسد باتفاق فوجب أن لا تكون الصحة موافقة الأمر، بل ما ذكرنا من كونه كافياً في إسقاط

وأما العقود فكل ما كان سبباً لحكم إذا أفاد حكمه المقصود منه فهو صحيح وإلا فهو باطل^(١)، فالباطل هو الذي لم يثمر والصحيح الذي أثمر، والفساد مرادف الباطل فهما إسمان لمسمى واحد. وأبو حنيفة أثبت قسماً بين الباطل والصحيح^(٢) جعل الفساد عبارة عنه، وزعم أنه عبارة عما كان

القضاء. وأجاب المتكلمون عن هذا الإيراد: بأننا لا نسلم أن الحج الفساد وقع على موافقة الأمر، بل على مخالفته حيث فعل فيه ما أفسده، وحينئذ انتفاء صحته لانتفاء موافقة الأمر فيه، فأما كون المفسد له مأموراً بإتمامه فلا يلزم منه أن يكون امتثاله الأمر بإتمامه يوجب صحته لوجهين:

أحدهما: أن الأمر بإتمامه أمر طراً على الأمر الأول إما حفظاً لحرمة الوقت من الهتك بعد انعقاد سبب احترامه بالإحرام، أو عقوبة للمفسد له على إفساده بمنعه من التخفيف عليه ومعارضته له بنقيض قصده، كالواطىء في نهار رمضان، ونحن إنما نريد بالأمر الذي الصحة موافقته الأمر: الابتدائي، أي: الذي أمر به المكلف ابتداءً.

الوجه الثاني: إننا إنما نقول إن الصحة موافقة الأمر فيما نعلم أن الشارع طلب منا تصحيحه، والحج الفساد نعلم أن الشارع لم يرد منا تصحيحه؛ لأن تصحيحه بعد استقرار فساده محال، والشرع ما كلفنا بالمحال، فبان بما ذكرنا أن الحج الفساد غير واحد.

وحاصل الجواب بالوجهين يرجع إلى تخصيص الدعوى؛ فكأنهم قالوا: إن الصحة موافقة الأمر الخاص وهو الابتدائي، أو ما علمنا إرادة الشرع تخصيص تصحيح مأمور منا.

(١) قوله: «فكل ما كان سبباً لحكم... إلخ» وذلك كعقد البيع والرهن والنكاح ونحوها، فإنها أسباب ترتب أحكامها المقصودة بها عليها، وذلك؛ لأن العقد لم يوضع إلا لإفادة مقصود كملك المبيع في البيع، وملك البضع في النكاح، وحفظ الحق في الرهن، فإذا أفاد العقد مقصوده فهو صحيح، وحصول مقصوده هو ترتب حكمه عليه؛ لأن العقد مؤثر لحكمه وموجب له. قال الأمدى: ولا بأس بتفسير الصحة في العبادات بهذا. قال المحقق الطوفي: قلت لأن مقصود العبادة إقامة رسم التعبد وبراءة ذمة العبد منها، فإذا أفادت ذلك كان هو معنى قولنا إنها كافية في سقوط القضاء فتكون صحيحة.

(٢) قوله: «وأبو حنيفة أثبت... إلخ» يعني: أن الحنفية لم يجعلوا الفساد مرادفاً =

مشروعاً بأصله غير مشروع بوصفه، ولو صح له هذا المعنى لم ينازع في العبارة^(١)، لكنه لا يصح، إذ كل ممنوع بوصفه فهو ممنوع بأصله.

للباطل، بل جعلوهما من باب الأعم والأخص كالحيوان والإنسان، إذ كل باطل فاسد وليس كل فاسد باطل.

وحاصله: أن الحنفية قالوا: إن المنهي عنه إن كان لكون النهي عنه لأصله فهي البطلان كما في الصلاة بدون بعض الشروط أو الأركان، وكما في بيع الملائح، وهي ما في البطون من الأجنة لانعدام ركن من البيع أي: المبيع، وإن كان النهي عنه لوصفه فهي الفساد كما في صوم يوم النحر للإعراض بصومه عن ضيافة الله للناس بلحوم الأضاحي التي شرعها فيه، وكما في بيع الدرهم بالدرهمين لاشتماله على الزيادة فيأثم به ويفيد بالقبض الملك الخبيث، ولو نذر صوم يوم النحر صرح نذره، لأن المعصية في فعله دون نذره ويؤمر بفطره وقضائه ليتخلص عن المعصية وفي بالنذر، ولو صامه خرج عن عهدة نذره لأنه أدى الصوم كما التزمه فقد اعتد بالفساد أما الباطل فلا يعتد به.

وأنت إذا تأملت ذلك وجدت الخلاف لفظياً إذ حاصله: أن مخالفة ذي الوجهين للشرع بالنهي عنه لأصله كما تسمى بطلائناً هل تسمى فساداً؟ أو لوصفه كما تسمى فساداً هل تسمى بطلائناً؟ فعند الحنفية لا وعندنا نعم، والاعتداد بالفساد دون الباطل لا ينافي كون الخلاف لفظياً، على أن أصحابنا وأصحاب الشافعي فرقوا بين الفاسد والباطل في الفقه في مسائل كثيرة، قال المرادوي في شرح التحرير: غالب المسائل التي حكموا عليها بالفساد إذا كان مختلفاً فيها بين العلماء، والتي حكموا عليها بالبطلان إذا كانت مجعماً عليها أو الخلاف فيها شاذ. ثم وجدت بعض أصحابنا قال: الفاسد من النكاح ما يسوغ فيه الاجتهاد، والباطن ما كان مجعماً على بطلانه انتهى. وهو يحقق لك أن الخلاف لفظي فتنبه.

(١) قوله: «ولو صح له هذا المعنى... إلخ» يعني لو صح لأبي حنيفة هذا القسم يعني: التفرقة بين الباطل والفساد لم يناقشه أحد في التعبير عنه بالفساد، ولكنه ينازع فيه من جهة أن كل ممنوع بوصفه ممنوع بأصله؛ لأن الباطل هو الذي لا يثمر والفساد أيضاً لا يثمر.

فصل

في القضاء والإعادة والأداء

الإعادة فعل الشيء مرة أخرى، والأداء فعله في وقته^(١)، والقضاء فعله بعد خروج وقته المعين شرعاً.

فلو غلب على ظنه في الواجب الموسع أنه يموت قبل آخر الوقت لم يجز له التأخير، فإن أخره وعاش لم يكن قضاء لوقوعه في الوقت. والزكاة واجبة على الفور، فلو أخرها ثم فعلها لم تكن قضاء؛ لأنه لم يعين وقتها بتقدير وتعيين، ومن لزمه قضاء صلاة على الفور فأخر لم نقل أنه قضاء القضاء، فإذا أسم القضاء مخصوص بما عُنِّي وقته شرعاً ثم فات الوقت قبل الفعل، ولا فرق بين فواته لغير عذر أو لعذر، كالنوم والسهو والحيض في الصوم والمرض والسفر.

وقال قوم الصيام من الحائض بعد رمضان ليس بقضاء؛ لأنه ليس بواجب، إذ فعله حرام ولا يجب فعل الحرام، فكيف تؤمر بما تعصي به؟ ولا خلاف في أنها لو ماتت لم تكن عاصية.

وقيل في المريض والمسافر لا يلزمهما الصوم أيضاً^(٢)، فلا يكون ما يفعلانه بعد رمضان قضاء. وهذا فاسد لوجوه ثلاثة:

(١) قوله: «والأداء فعله في وقته» يعني: المقدر له شرعاً. وإنما قلنا وقته المقدر له احترازاً مما ربط الأمر بفعله بوجود سببه كإنكار المنكر إذا ظهر وإنقاذ غريق إذا وجد وكالجهاد إذا تحرك العدو أو حصر البلد، فإن هذا كله فعل مأمور به ولا يوصف بالأداء في الاصطلاح لعدم تقدير وقته، وإن كان قد يقال في فاعله أنه أدى الواجب بمعنى أنه امتثل أمر الله تعالى. وقولنا شرعاً: احترازاً من العرف والعقل، فإنهما لا تصرف لهما في تقدير أوقات العبادات الشرعية ولا غيرها من أحكام الشرع.

(٢) قوله: «وقيل... إلخ» حاصل هذا القيل أن المأمور به إن كان فواته في وقته لا لعذر ففعله بعد الوقت يكون قضاء، وإن كان لعذر لم يكن فعله بعد الوقت قضاء، =

أحدها: ما روي عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت^(١): كنا نحيض على عهد رسول الله ﷺ فنؤمر بقضاء الصوم، ولا نؤمر بقضاء الصلاة. والأمر بالقضاء إنما هو النبي ﷺ على ما نقره فيما يأتي.

الثاني: أنه لا خلاف بين أهل العلم في أنهم ينوون القضاء^(٢).

الثالث: أن العبادة متى أمر بها في وقت مخصوص فلم يجب فعلها فيه لا يجب بعده^(٣) ولا يمتنع وجوب العبادة في الذمة بناء على وجود

= كالحائض والمريض والمسافر يفوتهم صوم رمضان لعذر الحيض والسفر فيستدركونه بعده.

(١) قوله: «أحدها ما روي عن عائشة... إلخ» هكذا رأيت هذا الحديث في النسخة التي بيدي، ورواه الترمذي عن عائشة بلفظ: «كنا نحيض على عهد رسول الله ﷺ ثم نطهر فيأمرنا بقضاء الصيام ولا يأمرنا بقضاء الصلاة». قال أبو عيسى: هذا حديث حسن. ورواه ابن ماجه بلفظ: «كنا نحيض عند النبي ﷺ فيأمرنا بقضاء الصوم». ووجه الاستدلال به أن عائشة رضي الله عنها سمتة قضاء وأخبرت أن النبي ﷺ كان يسميه قضاء ويأمر به. لا يقال: إنما سماه قضاء لغة، والقضاء والأداء في اللغة قد يكونان بمعنى واحد نحو قضيت الدين وأديته لأننا نقول: هو وإن كان في اللغة كذلك إلا أن ألفاظ الشرع المبينة لأحكام الشرع إنما تحمل على موضوعاتها الشرعية الاصطلاحية، والقضاء والأداء في الاصطلاح الشرعي متغايران.

(٢) قوله: «أنهم ينوون القضاء» الضمير للحائض والمريض والمسافر. وتقريره: أن المذكورين إذا صاموا بعد زوال عذرهم تجب عليهم نية القضاء بالإجماع، وكل ما وجبت فيه نية القضاء فهو قضاء، إذ لو كان أداء لما جاز أن ينووا القضاء؛ لأنهم حينئذ ينوون غير الواجب عليهم، فلا يكون لهم عملاً بقوله عليه السلام: «وإنما لكل امرئ ما نوى».

(٣) قوله: «الثالث أن العبادة... إلخ» حاصلة: أن ثبوت العبادة في الذمة غير ممتنع، كما أن ثبوت دين الأدي في الذمة غير ممتنع، وإذا كان ثبوتها في الذمة جائزاً كان فعلها خارج وقتها بعد ثبوتها في الذمة قضاء كدين الأدي، ومنشأ الخلاف أن شرط القضاء هل هو تقدم وجوب الفعل أو تقدم سببه فقط؟ =

السبب مع تعذر فعلها، كما في النائم والناسي، وكما في المحدث تجب عليه الصلاة مع تعذر فعلها منه في الحال، وديون الأدميين تجب على المعسر مع عجزه عن أدائها.

فصل

في العزيمة والرخصة^(١)

العزيمة في اللسان: القصد المؤكد ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَجِدْ لَهُ عَزْمًا^(٢)﴾ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ^(٣). والرخصة: السهولة واليسر، ومنه رخص السعر^(٤) إذا تراجع وسهل الشراء.

فأما في عرف حملة الشرع فالعزيمة الحكم الثابت من غير مخالفة دليل شرعي^(٤)، وقيل ما لزم إيجاب الله تعالى، والرخصة استباحة المحظور

فعلى الأول لا يكون فعل الحائض للصوم بعد رمضان قضاء؛ لأنه لم يكن واجباً عليها فانتفاء القضاء لانتفاء شرطه.

وعلى الثاني يكون قضاء؛ لأن حقيقة الوجوب وإن انتفت لكن سبب الوجوب موجود وهو أهليتها للتكليف.

ثم تقدم السبب قد يكون مع الإثم بالترك، كالتارك المتعمد المتمكن من الفعل، وقد لا يكون مع الإثم كالتائم والحائض، ثم المزيل للإثم قد يكون من جهة العبد كالسفر، وقد لا يكون كالحيض، ثم قد يصح معه الأداء كالمرض، وقد لا يصح إما شرعاً كالحيض أو عقلاً كالنوم. قال المحقق الطوفي: التحقيق إن التزام العبادة واجب حال العذر عملاً بالخطاب السابق، وإيقاعها حينئذ غير واجب لأجل العذر.

(١) هما الأمر الثالث من الأمور التي هي كاللواحق لكليات خطاب الوضع.

(٢) قوله: ﴿وَلَمْ يَجِدْ لَهُ عَزْمًا﴾ أي: قصداً بليغاً، وسمي بعض الرسل أولى العزم لتأكيد قصدهم في طلب الحق.

(٣) قوله: «ومنه رخص السعر» بضم الخاء المعجمة.

(٤) قوله: «الحكم الثابت... إلخ» يتناول الواجب والمندوب وتحريم الحرام وكراهة

المكروه، فالعزيمة واقعة في جميع هذه الأحكام. ولهذا قال أصحابنا: إن سجدة ص هل هي من عزائم السجود أو لا؟ مع أن سجدة القرآن كلها عندهم ندب. =

مع قيام الحاضر^(١)، وقيل ما ثبت على خلاف دليل شرعي لمعارض راجح، ولا يسمى ما لم يخالف الدليل رخصة^(٢) وإن كان فيه سعة، كإسقاط صوم

وقوله: «من غير مخالفة دليل شرعي» احتراز من مخالفة الدليل العقلي، فإن ذلك لا تستعمل فيه الرخصة والعزيمة، وزاد غير المصنف في الحد خال عن معارض راجح وهذا يعني عنه قوله: «الحكم الثابت»؛ لأن الدليل متى كان له معارض لم يكن حكمه ثابتاً؛ لأن المعارض إما أن يكون مساوياً أو راجحاً فإن كان مساوياً لزم الوقف وانتفت العزيمة ووجب طلب المرجح الخارجي، وإن كان راجحاً لزم العمل بمقتضاه وانتفت العزيمة وثبتت الرخصة، كتحریم الميتة عند عدم المخمصة هو عزيمة؛ لأنه حكم ثابت لدليل خلا عن معارض، فإذا وجدت المخمصة حصل المعارض للدليل التحريم، وهو راجح عليه حفظاً للنفس فجاز الأكل وحصلت الرخصة.

(١) قوله: «والرخصة استباحة المحظور... إلخ» عرف الرخصة بتعريفين أولها قريب من الثاني. غير أن الاستباحة قد يكون مستندها الشرع فيلزم أن يكون لمعارضة دليل راجح، كأكل الميتة في المخمصة، فإنه استباحة للميتة المحرمة شرعاً مع قيام السبب المحرم وهو قوله سبحانه وتعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ﴾ للدليل شرعي راجح على هذا السبب، وهو قوله سبحانه وتعالى: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾، فإن هذا خاص، وسبب التحريم عام، والخاص مقدم هذا مع النصوص والإجماع الخاص على حفظ النفوس واستبقائها. وقد لا تكون الاستباحة مستندة إلى الشرع فيكون ذلك معصية محضة لا رخصة، فلو قيل استباحة المحظور شرعاً مع قيام السبب الحاضر لصح وسأوى الثاني.

وقوله: «ما ثبت على خلاف دليل شرعي» احتراز مما ثبت على وفق الدليل، فإنه لا يكون رخصة بل عزيمة كالصوم في الحضر. وقوله: «لمعارض راجح» احتراز مما كان لمعارض غير راجح، بل إما مساو فيلزم الوقف على حصول المرجح، أو قاصر عن مساواة الدليل الشرعي فلا يؤثر وتبقى العزيمة بحالها. وقال ابن حمدان من أصحابنا في كتابه المقنع الأصولي: الرخصة ثبوت حكم لحالة مقتضية مخالفة مقتضى دليل يعمها. وهذا الحد أجود حدود الرخصة.

(٢) قوله: «ولا يسمى... إلخ» هذا كالامتحان لحد العزيمة والرخصة بالتفريع عليه، كاستباحة المباحات من مأكول ومشروب وتنزه ونحوه، وعدم وجوب صوم شوال لا يسمى رخصة لكونه لا يخالف دليلاً، وشرط الرخصة مخالفة الدليل.

شوال وإباحة المباحات، لكن ما حطّ عنا من الإصر الذي كان على غيرنا يجوز أن يسمى رخصة مجازاً^(١)، لما وجب على غيرنا، فإذا قابلنا أنفسنا به حسن إطلاق ذلك. فأما إباحة التيمم إن كان مع القدرة على استعمال الماء لمرض أو زيادة ثمن سمي رخصة، وإن كان مع عدمه فهو معجوز عنه، فلا يمكن تكليف استعماله الماء مع استحالته، فكيف يقال السبب قائم^(٢)؟ فإن قيل فكيف يسمى أكل الميتة رخصة مع وجوبه في حال الضرورة؟ قلنا: يسمى رخصة من حيث أنه فيه سعة، إذ لم يكلفه الله تعالى إهلاك نفسه، ولكون سبب التحريم موجوداً وهو خبث المحل ونجاسته، ويجوز أن يسمى عزيمة من حيث وجوب العقاب بتركه فهو من قبيل الجهتين^(٣)، فأما الحكم الثابت على خلاف العموم^(٤)، فإن كان الحكم في بقية الصور لمعنى موجود في

(١) قوله: «لكن ما حطّ عنا من الإصر... إلخ» الإصر بالكسر: الذنب والثقل، وأصله من الضيق والحبس. يقال: أصره يأصره إذا حبسه وضيق عليه. قال في النهاية: يعني ما خفف عنا معاشر الأمة الإسلامية من التغليب الذي كان على الأمم قبلنا، كقطع محل النجاسة من الثوب والبدن وهتك العصاة بوجود معاصيهم مكتوبة على أبوابهم فيعاقبون عليها، وهي الأصر والأغلال الموضوععة عنا ببركة نبينا محمد ﷺ، فهو بالنسبة إلينا رخصة على سبيل المجاز، بمعنى أنه سهل علينا ما شدد عليهم رفقا من الله بنا مع جواز إيجابه علينا، كما أوجبه عليهم، لا على معنى أننا استبحنا شيئاً من المحرمات عليهم مع قيام المحرم في حقنا؛ لأن المحرم لذلك إنما كان عليهم المكلفون به لا نحن فهذا وجه التجوز: أما كون ذلك عزيمة في حقهم فهو حقيقة؛ لأنه طلب منهم طلباً مؤكداً بدليل خال عن معارض، وهذه حقيقة العزيمة.

(٢) قوله: «فكيف يقال السبب قائم» أي ويلزم من قيامه وجود الرخصة، وحاصله: أن هذا القسم لا يسمى رخصة؛ لأنه لا يمكن تكليف استعمال الماء مع عدمه.

(٣) قوله: «فهو من قبيل الجهتين» أي: فهو من حيث إسقاط العقاب عن فعله هو فسحة ورخصة، ومن حيث إيجاب العقاب على تركه هو عزيمة. وحاصله: أن النفس يتعلق بها حقان حق الله تعالى وحق المكلف، فكل تكليف تعلق بالحقين فهو بالإضافة إلى حق الله تعالى عزيمة وبالإضافة إلى حق المكلف رخصة.

(٤) قوله: «فأما الحكم الثابت على خلاف العموم... إلخ» بيانه: أن ما خص به العام =

الصورة المخصوصة، كبيع العرايا المخصوص من المزابنة المنهي عنها فهو حينئذ رخصة، وإن كان لمعنى غير موجود في الصورة المخصوصة، كإباحة الرجوع في الهبة للوالد المخصوص من قوله عليه السلام العائد في هبته كالعائد في قيته فليس برخصة؛ لأن المعنى الذي حرم لأجله الرجوع في الهبة غير موجود في الوالد^(١).

= من الأحكام لا يخلو إما أن يختص ذلك المخصص للعام بمعنى لا يوجد في بقية صوم العام أو لا يختص، فإن اختص بمعنى لا يوجد في بقية الصور فليس برخصة، وذلك كالأب المخصوص بجواز الرجوع في الهبة لابنه من عموم قوله عليه السلام: «ليس لنا مثل السوء العائدة في هبته كالكلب يعود في قيته» رواه البخاري وصححه الترمذي. فإن اختصاص الأب بجواز الرجوع في الهبة لمعنى خاص فيه، وهو الأبوة دون سائر الواهيين، فهو من باب تخصيص العموم لا من باب الرخص، وإن لم يختص ذلك المخصص بمعنى لا يوجد في بقية صوره كان رخصة كالعرايا المخصوصة من بيع المزابنة، فإن المزابنة بيع التمر بالطرب، وقد نهى عنه نهياً عاماً ثم خصت منه العرايا في خمسة أوسق فما دونها للحاجة بشروط ذكرت في كتب الفروع، وصرحت الرواة بلفظ الرخصة فيها ففي الصحيحين والترمذي من حديث زيد بن ثابت أن النبي ﷺ نهى عن المزابنة، إلا أنه قد رخص في بيع العرايا بخرصها.

(١) قوله: «لأن المعنى... إلخ» بيان للفرق بين المسألتين، والظاهر أن المعنى المخصص للأب من عموم منع الرجوع في الهبة دائم القيام به وهو الأبوة، والمخصص لمحل الرخصة من عموم دليل العزيمة عارض غير لازم، كالمخصصة في أكل الميتة والحاجة في العرايا. واعلم أن هذا الفرق لا يؤثر ولا يناسب اختلاف الحكم في الصورتين المذكورتين، بل الأشبه أنهما يسميان رخصة أعني رجوع الأب في الهبة، وجواز العرايا ونحوها لوجهين: أحدهما: أن معنى الرخصة لغة وشرعاً مشترك بينهما، أما اللغة؛ فلأن الرخصة من السهولة وفي تجويز الرجوع للأب في الهبة تسهيل عليه، وأما شرعاً؛ فلأن رجوعه على خلاف دليل شرعي لمعارض راجح، وهذا حد الرخصة فوجب أن يكون رخصة.

الثاني: أن الرخصة تقابل العزيمة ولا شك أن تحريم الرجوع في الهبة على الأجنبي عزيمة فوجب أن يكون بجوازه للأب رخصة.

باب في أدلة الأحكام

الأصول^(١) أربعة: كتاب الله وسنة رسوله ﷺ والإجماع ودليل العقل المبقي على النفي الأصلي^(٢). واختلف في قول الصحابي وشرع من

(١) قوله: «الأصول» مبتدأ خبره «أربعة» واللام للعهد لتقدم ذكر الأصول في قوله: «أصول الفقه أدلته الدالة عليه»، ويجوز أن يجعل «أربعة» خبر مبتدأ محذوف والتقدير الأصول التي وعدنا بالكلام عليها هي أربعة.

(٢) قوله: «ودليل العقل... إلخ» لم يرد بذلك أن الأحكام الشرعية تدرك بالعقل، ولكن المراد أن العقل دل على براءة الذمة عن الواجبات، وسقوط الحرج عن الخلق في الحركات والسكنات قبل بعثه الرسل عليهم الصلاة والسلام، وتأيدهم بالمعجزات، وانتفاء الأحكام معلوم بدليل العقل قبل ورود السمع، ونحن على استصحاب ذلك إلى أن يرد السمع، فإذا ورد نبي وأوجب خمس صلوات فتبقى الصلاة السادسة غير واجبة لا بتصريح النبي بنفيها، لكن كان وجوبها منتفياً، إذ لا مثبت للوجوب فيبقى على النفي الأصلي، وهذا معنى قول المصنف دليل العقل المبقي على النفي الأصلي.

فالمبقي بضم الميم وكسر القاف المشددة، والبقاء على ذلك من جهة أن نطق النبي عليه الصلاة والسلام بالإيجاب قاصر على الخمسة، فبقي على النفي في حق السادسة، وكأنه السمع لم يرد بها، وكذلك إذا أوجب صوم رمضان بقي صوم شوال على النفي الأصلي، وإذا أوجب عبادة في وقت بقيت الذمة بعد انقضاء الوقت على البراءة الأصلية، وإذا أوجب شيئاً على القادر بقي العاجز على ما كان عليه. ومن هذا يتضح لك أن النظر في الأحكام إما أن يكون في إثباتها أو في نفيها، أما إثباتها فالعقل قاصر عن الدلالة عليه، وأما النفي فالعقل قد دل عليه إلى أن يرد الدليل السمعي بالمعنى الناقل من النفي الأصلي فانتهض دليلاً على أحد الشطرين وهو النفي، ومن ثم قال الغزالي في المستصفى: تسمية العقل أصلاً من أصول الأدلة تجوز انتهى. وقد علمت وجه التجوز فيه.

قبلنا^(١)، وسنذكر ذلك إن شاء الله تعالى .

وأصل الأحكام كلها من الله سبحانه، إذ قول الرسول ﷺ إخبار عن الله

(١) قوله: «واختلف في قول الصحابي وشرع من قبلنا» تبع المصنف في ذلك الغزالي في المستصفي، كما أنه تابع له في أكثر ما في الكتاب، فاقصر هنا على هذين مما اختلف الأصوليون فيه وأوردها بتمامها العلامة محمد بن الحسن الواسطي الشافعي في كتابه الجوهر الفريد شرح مختصر ابن الحاجب الأصولي، فقال بعد أن ذكر الكتاب والسنة والإجماع والقياس: وقول الصحابي فتياه عن اجتهاد إن لم يخالف بفتح اللام فيها.

والمصالح المرسلة: اعتبار أمر مناسب لم يرد الشرع فيه بإعتبار ولا إلغاء. والاستصحاب: وهو الاستمرار على ما عهد من نفي أو إثبات أصلي أو حكم شرعي، وهو المعبر عنه في السنة الفقهاء بقولهم: الأصل بقاء ما كان على ما كان والأصل عدم كذا أو بقاءه.

والبراءة الأصلية: استصحاب خاص، وهو الاستمرار على الحكم بفراغ الذمة الثابت قبل وجودها أو قبل الدعوى باشتغالها.

والعوائد: جمع عادة وهي الأمر المتكرر المعاود أو هي معاودة الأمر وتكرره، وفي تخصيص العموم بها خلاف وتفصيل مثل أن يرد الشرع بحكم عام للناس فيه عادة خاصة فينزل العموم على خصوص العادة فيه.

والاستقراء: تتبع الجزئيات والحكم على كلها بمثل حكمها، وإن شئت فقل هو الحكم على كلي بما حكم به في جزئياته.

وسد الذرائع: وهو حسم مواد المفاصد بالمنع من يسيرها لئلا يتوصل منه إلى كبيرها، كتحرير يسير الخمر الداعي إلى كثيره.

والاستدلال: هو النظر، وهو ترتيب أمرين أو أمور معلومة لاكتساب مجهول.

والاستحسان: هو العدول بالمسألة عن حكم نظائرها لمعنى أو مصلحة أرجح.

والأخذ بالأخف: وهو التزام أقل الأحكام أو أيسرها؛ لأنه المتيقن، وما زاد منفي بالاستصحاب أو البراءة الأصلية.

والعصمة: وهي كون العين أو المنفعة ممنوعة من تملك الغير أو استعماله لها لثبوت الحق فيها لمن هو له، وهي راجعة إلى ضرب من الاستحسان؛ لأننا نستصحب حكم الملك للمالك فيمتنع مزاحمة غيره له. هذا كلامه وستمرك هذه الأصول في هذا الكتاب نفيًا أو إثباتًا.

بكذا^(١) والإجماع يدل على السنة، فإذا نظرنا إلى ظهور الحكم عندنا فلا يظهر إلا بقول الرسول ﷺ، فإننا لا نسمع الكلام من الله تعالى ولا من جبريل عليه السلام، وإنما ظهر لنا من رسول الله ﷺ، والإجماع يدل على أنهم استندوا إلى قوله، لكن إذا لم نحرر النظر وجمعنا المدارك صارت الأصول التي يجب فيها النظر منقسمة إلى ما ذكرنا.

فصل

وكتاب الله سبحانه هو كلامه^(٢)، وهو القرآن الذي نزل به جبريل عليه السلام على النبي ﷺ، وقال قوم: الكتاب غير القرآن^(٣) وهو باطل. قال الله

(١) قوله: «إذ قول الرسول... إلخ» تعليل وبيان لقوله وأصل الأحكام كلها من الله سبحانه.

(٢) قوله: «وكتاب الله سبحانه» لما بين المصنف كمية الأصول أخذ في الاستدلال عليها أول أول. وأولها الكتاب فبدأ بذكره. وقوله: «الذي نزل به جبريل» احتراز به عن قول من يثبت كلام النفس؛ لأنه لا يصح فيه التنزيل عنده ونحن لا نثبت ذلك. وهذه المسألة طول الأشعرية والمتأولة ذبولها وانتصروا لها بما هو تكلف وخروج عن الظاهر، بل القاطع من غير ضرورة إلا خيالات لاغية وأوهام متلاشية، وما ذكره معارض بأن المعاني لا تقوم شاهداً إلا بالأجسام، فإن أجازوا معنى قام بالذات القديمة فليجيزوا خروج صوت من الذات القديمة وليست جسماً، إذ كلا الأمرين خلاف للشاهد، ومن أحال كلاماً لفظياً من غير جسم فليحل ذاتاً مرئية غير جسم ولا فرق. وأيضاً فإن الكلام عرض يحتاج إلى محل يقوم به وقد جعلوا ذلك المحل النفس، فآثبتوا لله نفساً وآثبتوا فيه الجوهر والعرض إلى غير ذلك مما الكلام لا طائل تحته. والله تعالى متكلم بكلام يليق بذاته تعالى فنحن نؤمن به ولا نبحت عن حقيقته والله الهادي.

(٣) قوله: «وقال قوم: الكتاب غير القرآن» هؤلاء القوم لم يسمهم الشيخ، فإن كان هذا النقل صحيحاً فهؤلاء القوم إما مخطئون أو النزاع معهم لفظي. أما وجه خطأهم فهو أن يكونوا نظروا إلى تغاير لفظ القرآن والكتاب فحكموا بالتغاير ولم ينظروا في الدليل المذكور بعد. وأما وجه كون نزاعهم لفظياً فهو أن يكونوا خصّوا كلام الله تعالى بكلامه النفسي على ما هو رأي الجهمية، وخصّوا القرآن بهذه العبارات =

تعالى: ﴿وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا أَنصِتُوا - إِلَى قَوْلِهِ - إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنزِلَ مِن بَعْدِ مُوسَىٰ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا﴾. فأخبر الله تعالى أنهم استمعوا القرآن^(١) وسموه قرآناً وكتاباً، وقال تعالى: ﴿حَمِّ وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ﴾^(٢) إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ وقال تعالى: ﴿وَلَئِنَّمُ فِي أَزْوَاجِ الْكِتَابِ لَدِينَا﴾ وقال: ﴿إِنَّهُمْ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ﴾^(٣) فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ﴾ ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ﴾^(٤) فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾، سماه قرآناً وكتاباً وهذا مما لا خلاف فيه بين المسلمين^(٥). وهو ما نقل إلينا بين دفتي المصحف نقلاً متواتراً وقيدها بالمصاحف^(٦)؛ لأن الصحابة رضي الله عنهم بالغوا في نقله وتجريده عما سواه حتى كرهوا التعاشير والنقط كيلا يختلط بغيره، فنعلم أن

= المتلوة الدالة على المعنى النفسي عندهم. وحينئذ يرجع الكلام إلى إثبات المعنى النفسي وتخرج هذه المسألة عن التنازع فيها.

(١) قوله: «فأخبر تعالى أنهم استمعوا القرآن» يرد عليه احتمال أنهم سموه كتاباً لغة لجمعه الأحكام وغيرها، ولا يلزم من ذلك أن يكون القرآن كتاب الله، إلا أن هذا الاحتمال بعيد جداً مخالف لمبادأة الأفهام الصحيحة عند سماعها هذا الكلام أن مراده كتاب الله.

(٢) قوله: «وهذا مما لا خلاف فيه... إلخ» أي: أن الأمة أجمعت على اتحاد مسمى اللفظين الكتاب والقرآن أي: أن مساهما واحد، فالكتاب هو القرآن والقرآن هو الكتاب والكتاب هو كتاب الله تعالى.

(٣) قوله: «وهو ما نقل إلينا... إلخ» هذا التعريف لا يستقيم، إذ هو حد للشيء بما تتوقف معرفته عليه؛ لأن وجود المصحف ونقله فرع تصور القرآن فلا يعرف القرآن بهما وإلا يلزم الدور. وقد يقال نحن بعد ما علمنا أن ههنا ما نقل بين الدفتين، وما لم ينقل كالمسوخ تلاوته، وما نقل ولم يتواتر نحو: (ثلاثة أيام متتابعات) أردنا تخصيص الاسم بالقسم الأول دون الأخيرين ليعلم أن ذلك هو الدليل، وعليه بني الأحكام من منع التلاوة والمس محدثاً وإلا فهو اسم علم شخصي، والتعريف لا يكون إلا للحقائق الكلية، بل قد نبهنا على أن ضابط معرفته التواتر في متون المصحف وصدور الحفاظ دون التحديد والتعريف وهو الحق.

المكتوب في المصحف^(١) هو القرآن وما خرج منه فليس منه، إذ يستحيل في العرف والعادة مع توفر الدواعي على حفظ القرآن أن يهمل بعضه، فلا ينقل أو يخلط به ما ليس منه.

فصل

فأما ما نقل نقلاً غير متواتر كقراءة ابن مسعود رضي الله عنه «فصيام ثلاثة أيام متتابعات» فقد قال قوم ليس بحجة؛ لأنه خطأ قطعاً، لأنه واجب على الرسول تبليغ القرآن طائفة من الأمة تقوم الحجة بقولهم، وليس له مناجاة الواحد به، وإن لم ينقله من القرآن^(٢) احتمال أن يكون مذهباً واحتمل أن يكون خبراً، ومع التردد لا يعمل به.

والصحيح أنه حجة لأنه يخبر أنه سمعه من النبي ﷺ فإن لم يكن قرآناً فهو خبر، فإنه ربما سمع الشيء من النبي ﷺ تفسيراً فظنه قرآناً، وربما أبدل لفظه بمثلها ظناً منه أن ذلك جائز، كما روي عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه كان يُجوزُ مثل ذلك، وهذا يجوز في الحديث دون القرآن ففي الجملة لا يخرج عن كونه مسموعاً من النبي ﷺ ومروياً عنه فيكون حجة كيف ما كان.

وقولهم يجوز أن يكون مذهباً قلنا: لا يجوز ظن مثل هذا بالصحابة رضي الله عنهم فإن هذا افتراء على الله وكذب عظيم، إذ جعل رأيه ومذهبه الذي ليس هو عن الله تعالى ولا عن رسوله قرآناً، والصحابة رضي الله عنهم لا يجوز نسبة الكذب إليهم في حديث النبي ﷺ ولا في غيره، فكيف يكذبون في جعل مذاهبهم قرآناً؟ هذا باطل يقيناً.

(١) قوله: «فنعلم أن المكتوب في المصحف» أي: المتفق عليه قال في المصحف للمهد.

(٢) قوله: «وإن لم ينقله... إلخ» كذا في النسخة التي بيدي وفي المستصفي: (وإن لم يجعله) وهي أوضح.

فصل

والقرآن يشتمل على الحقيقة والمجاز، وهو اللفظ المستعمل في غير موضوعه الأصلي على وجه يصح^(١)، كقوله: ﴿وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلِيلِ﴾^(٢) - وَسَّئِلِ الْقَرْيَةَ - جِدَاراً يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ - أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ - وَجَرَؤُا سَيْئَةً سَيِّئَةً مِّثْلَهَا - فَمَنْ أَعَدَّيْ عَلَيْكُمْ فَأَعِدُّوا عَلَيْهِ - إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ أَي أولياء الله، وذلك كله مجاز؛ لأنه استعمال اللفظ في غير موضوعه، ومن منع فقد كابر^(٣) ومن سلم وقال لا أسميه مجازاً فهو نزاع في عبارة لا فائدة في المشاحة فيه والله أعلم.

(١) قوله: «وهو اللفظ المستعمل... إلخ» عدل عن قولهم لعلاقة إلى قوله: «على وجه يصح» ليعلم المذهبين: مذهب: من يقول على وجه يصح أي: بحسب غير وضع أول، بل بمجرد المناسبة كما هو رأي الأكثر، ومذهب: من يقول على وجه يصح أي: بوضع ثان ملحوظ فيه الوضع السابق، كما هو رأي البعض بخلاف ما إذا قيل هو اللفظ المستعمل في غير وضع أول لعلاقة، فإنه لا يصح إلا على مذهب الأكثرين. والحاصل: أن قولنا على وجه يصح أعم من قولنا لعلاقة، وقيد الصحة يخرج مثل استعمال لفظ الأرض في السماء.

(٢) قوله: «جناح الذل» الجناح حقيقة للطائر من الأجسام، والمعاني والجمادات، لا توصف به فيإباته للذل مجاز قطعاً، والسؤال لأهل القرية فهو مجاز بالحذف، والجدار لا إرادة له، إذ الإرادة حقيقة من خصائص الحيوان أو الإنسان، وإنما هو كناية عن مقاربه الانقضاض؛ لأن من أراد شيئاً قاربه، فكانت المقاربة من لوازم الإرادة فتجوز بها عنها، والجزاء لا يسمى سيئة حقيقة والقصاص حق فلا يكون عدواناً حقيقة أيضاً.

(٣) قوله: «ومن منع فقد كابر» أي: أن قوماً منعوا جواز وقوع المجاز في القرآن. ونسب الطوفي المنع إلى الظاهرية والرافضة. وحكى برهان الدين إبراهيم بن مفلح في طبقاته أن أبا الحسين الخريزي البغدادي الحنبلي له اختيارات منها: أنه لا مجاز في القرآن وأنه يجوز تخصيص الكتاب والسنة بالقياس. وحكى شيخ الإسلام ابن تيمية في كتاب الإيمان أن أبا الحسن هذا وأبا عبدالله بن حامد وأبا الفضل التميمي بن أبي الحسن التميمي منعوا أن يكون في القرآن مجاز. ومنع ذلك أيضاً =

فصل

قال القاضي: ليس في القرآن لفظ بغير العربية^(١) لأن الله تعالى قال:

محمد بن حوز منداد وغيره من المالكية. ومنع منه داود بن علي وابنه أبو بكر ومنذر بن سعيد البلوطي وصنف فيه مصنفاً. ولما كان هؤلاء من العلم بمكان معروف تردد المصنف في الأمر فجعل ذلك إما مكابرة وإما نزاعاً في عبارة. وأقول: لا مكابرة وإنما الصواب الثاني، وبيانه: أن تقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز هو اصطلاح حادث بعد انقضاء القرون الثلاثة، وأول من عرف أنه تكلم بلفظ المجاز أبو عبيدة معمر بن المثنى في كتابه (مجاز القرآن)، وقد بين هذا ابن السبكي في (عروس الأفراح)، ولكن لم يعن بالمجاز ما هو قسيم الحقيقة وإنما عنى بمجاز الآية ما يعبر به عن الآية. والمانعون قالوا: إنكم تقولون المجاز الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له، وهذا يقتضي العلم بأن هذه الكلمة وضعت أولاً لكذا ثم استعملت في غيره، وهذا يتوقف على العلم بأن الألفاظ العربية وضعت أولاً لمعان ثم بعد ذلك استعملت في غيرها أو فيها فيكون لها وضع متقدم على الاستعمال، وهذا إنما يصح على قول من يجعل اللغات اصطلاحية فيدعي أن قوماً من العقلاء اجتمعوا واصطلحوا على أن يسموا هذا بكذا وهذا بكذا ويجعل هذا عاماً في جميع اللغات.

قال الإمام ابن تيمية: وهذا القول لا نعرف أحداً من المسلمين قاله قبل أبي هاشم بن الجبائي، فإنه تنازع هو وأبو الحسن الأشعري في مبدأ اللغات فقال أبو هشام: هي اصطلاحية، وقال الأشعري: هي توقيفية، ثم خاض الناس بعدهما في هذه المسألة. قال الإمام: والمقصود هنا أنه لا يمكن أحداً أن ينقل عن العرب، بل ولا عن أمة من الأمم أنه اجتمع جماعة فوضعوا جميع هذه الأسماء الموجودة في اللغة ثم استعملوها بعد الوضع، وإنما المعروف المنقول بالتواتر استعمال هذه الألفاظ فيما عنوه بها، فإن ادعى مدع أنه يعلم وضماً يتقدم ذلك فهو مبطل فإن هذا لم ينقله أحد من الناس، وقد أطال الإمام النفس في هذه المسألة في كتابه (الإيمان) وحاصل الأمر تعذر معرفة تقدم وضع على وضع فلا مجاز بالمعنى الذي قاله بل الكل موضوع فرجع إلى أنه نزاع في العبارة.

(١) قوله: «فصل قال القاضي» أراد به القاضي أبا يعلى. وأقول: أطال العلماء النفس =

﴿ وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُضِّلَتْ آيَاتُهُ أَءَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ ﴾ ولو كان فيه لغة العجم لم يكن عربياً محضاً وآيات كثيرة في هذا المعنى ولأن الله سبحانه تحدّاهم بالإتيان بسورة من مثله ولا يتحداهم بما ليس من لسانهم ولا يحسنونه، وروي عن ابن عباس وعكرمة رضي الله عنهما أنهما قالوا: فيه ألفاظ بغير العربية قالوا: ﴿ نَاشِئَةُ اللَّيْلِ ﴾ بالحشبية و ﴿ كَمِشْكُورٍ ﴾ هندية و ﴿ إِسْتَبْرَقٍ ﴾ فارسية وقال من نصر هذا: اشتمال القرآن على كلمتين ونحوهما أعجمية لا يخرجها عن كونه عربياً وعن إطلاق هذا الاسم عليه ولا يمهّد للعرب حجة، فإن الشعر الفارسي يسمى فارسياً وإن كان فيه آحاد كلمات عربية ويمكن الجمع بين القولين بأن تكون هذه الكلمات أصلها بغير العربية ثم عربتها العرب واستعملتها فصارت من لسانها بتعريبها واستعمالها لها وإن كان أصلها أعجمياً.

فصل

وفي كتاب الله سبحانه محكم ومتشابه كما قال تعالى: ﴿ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ ﴾.

قال القاضي^(١): المحكم المفسر، والمتشابه المجمل؛ لأن الله

في هذه المسألة بما لا طائل له، وحاصل ما نذهب إليه أن ما كان معلوماً لمعنى عند غير العرب ثم استعملته العرب في ذلك المعنى كإسماعيل وإبراهيم وإسحاق ويعقوب ونحوها فمثل هذا لا ينبغي أن يقع فيه خلاف، والعجب كل العجب ممن خالف فيه. وأما ما كان من غير الأعلام فإن العرب استعملت كلمات أصلها أعجمية فعربتها بألستها وحولتها عن ألفاظ العجم إلى ألفاظها فصارت عربية، ثم نزل القرآن وقد اختلطت بكلام العرب. فمن قال: إنها عربية باعتبار التعريب الطارئ فهو صادق، ومن قال: إنها أعجمية يعني باعتبار أصلها فهو صادق، وهذا يجري بكل لسان وبكل زمان خصوصاً في زمننا لكثرة المخترعات فيه فتفتن لذلك واكتف به.

(١) قوله: «قال القاضي... إلخ» اعلم أنه متى أطلق القاضي عند الحنابلة فالمراد به محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن أحمد بن الفراء الإمام الكبير المتوفى سنة =

سبحانه سمي المحكمات أم الكتاب، وأم الشيء الأصل الذي لم يتقدمه غيره، فيجب أن يكون المحكم غير محتاج إلى غيره، بل هو أصل بنفسه وليس إلا ما ذكرنا.

وقال ابن عقيل: «المتشابه» هو الذي يغمض^(١) علمه على غير العلماء المحققين كآيات التي ظاهرها التعارض كقوله تعالى: ﴿هَذَا يَوْمٌ لَا يَنْطِقُونَ﴾ وقال في أخرى: ﴿قَالُوا يَنْوِيلُنَا مِنْ بَعْثِنَا مِنْ مَرْقَدِنَا﴾ ونحو ذلك. وقال آخرون: «المتشابه» الحروف المقطعة في أوائل السور والمحكم ما عداه. وقال آخرون: المحكم الوعد والوعيد والحرام والحلال والمتشابه القصص والأمثال، والصحيح أن المتشابه ما ورد في صفات الله سبحانه مما يجب الإيمان به ويحرم التعرض لتأويله، كقوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى - بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ - لِمَا خَلَقْتُ يَدَيَّ - وَبَعَثْتُ وَجْهَهُ رَبِّكَ - تَجْرَى بِأَعْيُنِنَا﴾ ونحوه.

فهذا اتفق السلف رحمهم الله على الإقرار به، وإمراره على وجهه، وترك تأويله، فإن الله سبحانه ذم المتبعين لتأويله وقرنهم في الذم بالذين يبتغون الفتنة وسماهم أهل زيع، وليس في طلب تأويل ما ذكره من المجمل وغيره^(٢) ما يذم به صاحبه، بل يمدح عليه، إذ هو طريق إلى معرفة الأحكام وتمييز الحلال من الحرام؛ ولأن في الآية قرائن تدل على أن الله سبحانه منفرد بعلم تأويل المتشابه، وأن الوقف الصحيح عند قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ لفظاً ومعنى.

= ثمان وخمسين وأربعمائة، وإنما نقل المصنف الأقوال في تفسير المحكم والمتشابه لأنه لم يرد توقيف في بيانهما، وابن عقيل هو الإمام أوحده المجتهدين علي بن محمد بن عقيل الفقيه الأصولي الواعظ المتكلم المتوفى سنة ثلاث عشرة وخمسمائة.

- (١) قوله: «يغمض» الغامض من الكلام ضد الواضح وبابه سهل.
 (٢) قوله: «ما ذكره... إلخ» أي: من تفسيرهم المتشابه بالمجمل أو بالذي يغمض علمه على غير العلماء المحققين أو غير ذلك مما تقدم.

أما اللفظ فلأنه لو أراد عطف الراسخين لقال: ويقولون آمنا به^(١).
بالواو وأما المعنى فلأنه ذم مبتغي التأويل ولو كان ذلك للراسخين معلوماً
لكان مبتغيه ممدوحاً لا مذموماً^(٢) ولأن قوله ﴿آمنا به﴾ يدل على نوع تفويض

(١) قوله: «ويقولون آمنا به» أي: وحيث لم يؤت بالعطف اقتضى أن قوله: والراسخون
مبتدأ وخبره يقولون آمنا به، ولا يصح القول بأن الوقف على قوله: والراسخون في
العلم لأن ذلك يستلزم أن يكون جملة يقولون آمنا به حالية ولا معنى لتقييد علمهم به
بهذه الحالة الخاصة وهي حال كونهم يقولون هذا القول. وهذا من جملة القرائن
التي أشار إليها المصنف.

(٢) قوله: «لكان مبتغيه ممدوحاً... إلخ» أي: وقد صرحنا السنة بدمهم فروى
القاسم بن أبي مليكة عن عائشة قالت: سئل رسول الله ﷺ عن هذه الآية: ﴿هو
الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات﴾ الآية فقال رسول الله ﷺ: «إذا
رأيت الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سمي الله فاحذروهم» متفق عليه.
ورواه أحمد وأبو داود وابن ماجه والترمذي وصححه.

وإذا ثبت بالكتاب والسنة أن متبع المتشابه مذموم فلو كان تأويل المتشابه معلوماً
لأهل العلم لم يكن مبتغيه مذموماً؛ لأن الاتباع للمتشابه إما أن يكون هو الإقتداء
به، كقوله تعالى: ﴿اتبعوا ما أنزل إليك من ربكم﴾ أو يتبعه بمعنى السؤال عن
معانيه ومشكلاته، فإن كان الأول فالمتبع له إما من الراسخين في العلم أو من
غيرهم، فإن كان من الراسخين في العلم فقد عمل بما علم فهو يستحق المدح لا
الذم، وإن كان من غير الراسخين فقد قلد الراسخين في أمر دينه وهذا شأن المقلد
لقوله تعالى: ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾.

وإن كان المراد بالإتباع التبع والسؤال فهذا السائل يتعرف تأويل القرآن من أهله
الراسخين في العلم، ويعلم التأويل من أهله فأقل أحواله أن يكون مندوباً فلا يكون
مذموماً، فلما رأينا أنه قد أطلق ذم مبتغي تأويل المتشابه علمنا أن ذلك لكونه
يزاحم الباري جل جلاله فيما استأثر بعلمه. نعم قد قيل إتباع المتشابه قد يكون
للتشكيك في القرآن وإضلال العوام وهو زندقة حكم فاعله القتل، وقد يكون
لاعتقاد ظاهر من التجسيم والتشبيه، والأصح فيه كفر فاعله إذ هو كعابد الصنم،
وقد يكون على جهة البحث عن تأويله وإيضاح معناه وفي جوازه قولان بين
السلف والخلف، وإجماع السلف على المنع وتفويض أمره إلى الله، فإن حمل
إتباعه في الآية والحديث على أحد الوجوه الثلاثة المذمومة لم يكن في ذم متبع =

وتسليم لشيء لم يقفوا على معناه^(١) سيما إذا أتبعوه بقولهم ﴿كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾ فذكرهم ربهم هاهنا يعطي الثقة به والتسليم لأمره، وإنه صدر منه وجاء من عنده كما جاء من عنده المحكم، ولأن لفظة «أما» لتفصيل الجمل^(٢)، فذكره لها في الذين في قلوبهم زيغ مع وصفه إياهم بابتغاء المتشابهة وابتغاء تأويله يدل على قسم آخر يخالفهم في هذه الصفة وهم الراسخون، ولو كانوا يعلمون تأويله لم يخالفوا القسم الأول في ابتغاء التأويل، وإذ قد ثبت أنه غير معلوم التأويل لأحد فلا يجوز حمله على غير ما ذكرناه لأن ما ذكر من الوجوه لا يعلم تأويله كثير من الناس.

= المتشابهة حجة على أن الراسخين لا يعلمون تأويله، لكن الذم ورد من غير تفصيل فيقتضي عموم الاتباع.

(١) قوله: «ولأن قولهم أمنا به يدل على نوع تفويض... إلخ» أي: وأما القائلون بحمل المتشابهة على مجاز كلام العرب فليسوا براسخين بل ليتهم لا يكونون خاسرين، إذ الإقدام على وصف الباري جل جلاله بما لم يأذن فيه ولا دليل قاطع عليه مع إمكان سلوك طريق السلامة بالسكوت والتسليم بعيد عن العلم فضلاً عن الرسوخ فيه؛ لأن الرسوخ في العلم بالله ومعرفته، ولا سبيل إلى الوقوف على كنه ذاته وصفاته وأفعاله كما حكي عن الصديق أنه قال: العجز عن درك الإدراك إدراك.

(٢) قوله: «ولأن لفظة أما لتفصيل الجمل... إلخ» بيانه: أن «أما» والحالة هذه لا بد أن يذكر في سياقها قسمان: لفظاً: وهو أكثر ما يوجد من مواردها أو تقديراً نحو ﴿فأما من آمن وعمل صالحاً فمسي أن يكون من المفحّلين﴾، ولم يذكر القسم الآخر للدلالة القسم الأول عليه، إذ قد فهم منه فكأنه قال: وأما من لم يؤمن ويعمل صالحاً فلا يفلح، وله نظائر.

وقد قال تعالى هنا: ﴿فأما الذين في قلوبهم زيغ - إلى قوله - وما يعلم تأويله إلا الله﴾ هذا تمام القسم الأول المذكور في سياق «أما»، فانتضى وضع اللغة وعرفها واستعمالها ذكر قسم آخر فكان تقديره: وأما الراسخون في العلم فيقولون أمنا به. لكن دلت «أما» الأولى على الثانية فحذفت لوجود ما يدل عليها، ثم حذفت الفاء من جوابها؛ لأنها فرع عليها. فإن قلت: هذا إضمار يحتاج إلى دليل. قيل: قد دل عليه الدليل اللغوي وضعاً واستعمالاً وعرفاً وهو ما ذكرناه من أن «أما» تقتضي قسمين فصاعداً بعدها.

فإن قيل: فكيف يخاطب الله الخلق بما لا يعقلونه، أم كيف ينزل على رسوله ما لا يطلع على تأويله؟ قلنا: يجوز أن يكلفهم الإيمان بما لا يطلعون على تأويله ليختبر طاعتهم، كما قال تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنكُمْ وَالصَّادِقِينَ وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ - الآية - وَمَا جَعَلْنَا الرِّءْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ ﴾ وكما اختبرهم بالإيمان بالحروف المقطعة مع أنه لا يعلم معناها والله أعلم.

باب النسخ

النسخ في اللغة الرفع والإزالة، ومنه نسخت الشمس الظل ونسخت الريح الأثر. وقد يطلق لإرادة ما يشبه النقل، كقولهم نسخت الكتاب^(١) فأما النسخ في الشرع فهو بمعنى الرفع والإزالة لا غير. وحده رفع الحكم الثابت بخطاب متقدم بخطاب متراخ عنه^(٢) ومعنى الرفع: إزالة الشيء على وجه لولاه لبقى ثابتاً على مثال رفع حكم الإجارة بالنسخ، فإن ذلك يفارق زوال حكمها بانقضاء مدتها^(٣)، وقيدنا الحد بالخطاب المتقدم^(٤) لأن ابتداء

(١) قوله: «كقولهم نسخت الكتاب» أي: فإن نقل الكتاب ليس نقلاً لما في المنسوخ منه حقيقةً لبقائه بعد النسخ، وإنما هو مشبه للنقل من جهة أن ما في الأصل صار مثله في الفرع لفظاً ومعنى، ومن هذا الباب تناسخ الموارث وهو انتقال حالها من قوم إلى قوم مع بقاء الموارث في نفسها.

(٢) قوله: «رفع الحكم... إلخ» هذا التعريف للنسخ مطابق في اللفظ والمعنى لأن الرفع مصدر كما أن النسخ مصدر وليس هذا تعريفاً للنسخ بالناسخ. قوله: «وبخطاب متقدم» متعلق بالثابت، وقوله: «بخطاب متراخ عنه» متعلق برفع الحكم، وتقريره: «النسخ هو أن يرفع بخطاب متراخ حكم ثبت بخطاب متقدم».

(٣) قوله: «فإن ذلك يفارق... إلخ» أي: فإن فسخ الإجارة قطع لدوامها لسبب خفي عن المتعاقدين عند ابتداء العقد، وانقضاء مدتها هو ارتفاع عند ابتداء العقد وهو انقضاء الأجل. فمن استأجر أرضاً سنة علم عند ابتداء العقد أن عند انتهاء السنة يرتفع حكم الإجارة ولو انقطع ماء الأرض أو بانستحقة في أثناء السنة فللمستأجر الفسخ مع عدم علمه عند ابتداء العقد بانقطاع ماء الأرض أو استحقاتها فكذلك نسخ الحكم هو قطع لدوامه لا بيان انتهاء مدته في علم الله تعالى، إذ ذلك لا يسمى نسخاً، كما أن انقضاء مدة الإجارة لا يسمى فسخاً.

(٤) قوله: «وقيدنا الحد بالخطاب المتقدم... إلخ» بيانه: أن ذلك القيد يحترز به من =

العبادات في الشرع مزيل لحكم العقل من براءة الذمة وليست بنسخ،
 وقيدناه بالخطاب الثاني؛ لأن زوال الحكم بالموت والجنون ليس بنسخ^(١)،
 وقولنا مع تراخيه عنه لأنه لو كان متصلاً به كان بياناً وإتماماً^(٢) لمعنى الكلام
 وتقديراً له بمدة وشرط.

وقال قوم: النسخ كشف مدة العبادة بخطاب ثان. وهذا يوجب أن
 يكون قوله: ﴿ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى الْيَلِّ﴾ نسخاً وليس فيه معنى الرفع^(٣)،
 فإن قوله إلى الليل إذا لم يتناول إلا النهار متباعداً عن الليل بنفسه فما معنى
 نسخه؟ وإنما يدفع ما دخل تحت الخطاب الأول، وما ذكره تخصيص.

= زوال حكم النفي الأصلي فإنه ليس بنسخ، كما نقول: الأصل براءة الذمة فهذا
 حكم ثابت بالنفي الأصلي. فإذا أثبتنا في الذمة حقاً بشاهدين أو بغير ذلك من
 البيّنات الشرعية فقد رفعنا حكم براءة الذمة وشغلناها بالحق مع أن هذا ليس بنسخ
 لأن الحكم المرفوع هنا ليس ثابتاً بخطاب متقدم بل بالنفي الأصلي، ومعنى النفي
 الأصلي هو البقاء على حكم العدم في المحدثات قبل وجودها.

(١) قوله: «ليس بنسخ» لأن من مات أو جن انقطعت عنه أحكام التكليف وليس ذلك
 بنسخ لأن انقطاع الحكم عن الميت والمجنون لم يكن بخطاب.

(٢) قوله: «لكان بياناً وإتماماً» مثاله في الشرط والإستثناء أنت طالق إن دخلت الدار،
 فإن قوله: إن دخلت الدار قد رفع حكم عموم وقوع الطلاق الذي دل عليه (أنت
 طالق)، وقوله: أنت طالق ثلاثاً إلا واحدة. هذا الإستثناء رفع عموم الطلاق الثلاث
 حتى رده إلى اثنتين، وقوله تعالى: ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ﴾
 فالغاية المذكورة رفعت عموم التحريم. فهذا كله وأمثاله ليس بنسخاً لأنه وإن كان
 رفعاً لحكم بخطاب لكن ذلك الخطاب غير مترخ فهو تخصيص لا نسخ، وهو
 معنى قولنا: فإنه بيان لا نسخ لأن التخصيص بيان كما سيأتي.

(٣) قوله: «وليس فيه معنى الرفع... إلخ» رد لما قاله أولئك القوم. لأن انتهاء مدة
 الصوم بظهور الليل ليس رفعاً وإنما هو حكم مغياً ينتهي بوجود الغاية. وقوله بعد:
 «على أن نسخ العبادة... إلخ» هو ترقى في الجواب، و«على» في مثل هذا
 التركيب للإستدراك والإضراب وهي خبر لمبتدأ محذوف أي: والتحقق على كذا،
 كما اختاره ابن الحاجب قال: ودل على ذلك أن الجملة الأولى وقعت على غير
 التحقيق ثم جاء بما هو التحقيق فيها.

على أن نسخ العبادة قبل وقتها والتمكن من امثالها جائز وليس فيه بيان لانقطاعها. وحدّ المعتزلة النسخ بأنه الخطاب الدال على أن مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه لكان ثابتاً ولا يصح^(١) لأن حقيقة النسخ الرفع وقد أخلوا الحد عنه.

(١) قوله: «ولا يصح... إلخ» الضمير راجع إلى قوله: وحدّ المعتزلة: ووجه عدم الصحة أن النسخ في الشرع إنما هو الرفع وقد عدلوا عنه إلى قولهم: هو الخطاب الدال إلخ. فكان الحد للناسخ لا للنسخ، والمطلوب تعريف النسخ الذي هو مصدر لا الناسخ الذي هو اسم فاعل، وذلك أن الخطاب ليس المراد به مصدر خاطب خطاباً حتى يكون تعريف مصدر بمصدر وهو مطابق في اللفظ، إنما المراد بالخطاب القول الدال على شيء. هذا معنى ما قاله المصنف، وأقول: أن الحد المذكور اختاره أبو حامد الغزالي وأورد عليه المحققون إيرادات: أولها: ما قاله المصنف من أنه فسر النسخ بالخطاب والخطاب دليل النسخ لا هو، يقال نسخ الحكم بالآية والخبر.

ثانيها: أنه غير مطرد لدخول ما ليس بنسخ فيه وهو قول المخبر العدل نسخ حكم كذا، فإنه لفظ دال على ظهور انتفاء شرط الدوام وليس بنسخ ضرورة. ثالثها: أنه غير منعكس لخروج ما هو نسخ عنه إذ قد يكون النسخ بفعله عليه الصلاة والسلام.

رابعها: أن قوله على وجه لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه زيادة لا يحتاج الحد إليها، أما «لولاه لكان ثابتاً» فلأن الرفع لا يكون إلا كذلك فلو عرف به لما احتاج إلى تلك الزيادة، وأما «مع تراخيه عنه» فإنه لولاه لم يتقرر الحكم الأول فكان دفعاً لا رفعاً كالتحضيض.

وأجيب عن الثلاثة الأول بأن قد علم أن الحكم يدوم مدة وجود شرط دوامه، وليس شرطه إلا عدم قول الله الدال على انتفائه، فقاطع الدوام هو ذلك الخطاب وهو النسخ، فكما أن الحكم ليس إلا قوله: افعل، والنسخ ليس إلا ذلك الخطاب، وقول العدل وفعل الرسول يدلان على ذلك القول، فهما دليلان للنسخ الدال بالذات والمراد إنما هو الدال بالذات. وما ذكرناه ظاهر أنه لا يتوقف فهمه على فهم النسخ وإن كان الخارج هو النسخ، وكذلك كل حد ومحدد يتحدان ذاتاً ويتغايران مفهوماً. وأجيب عن الرابع بأن قوله: «لولاه لكان ثابتاً» احتراز عن قول العدل لأنه قد ارتفع بقول الشارع رواه العدل أم لا، ومع تراخيه عنه كقوله متأخراً احتراز عن الغاية.

فإن قيل^(١): تحديد النسخ بالرفع لا يصح لخمسة أوجه: أحدها أنه لا يخلو إما أن يكون رفعاً لثابت أو لما لا ثبات له.

فالثابت لا يمكن رفعه وما لا ثبات له لا حاجة إلى رفعه^(٢).

الثاني: أن خطاب الله تعالى قديم فلا يمكن رفعه^(٣).

الثالث أن الله تعالى إنما أثبت له لحسنه فالنهي يؤدي إلى أن ينقلب الحسن قبيحاً^(٤).

الرابع أن ما أمر به إن أراد وجوده كيف ينهى عنه حتى يصير غير مراد^(٥).

(١) قوله: «فإن قيل... إلخ» أي: فإن قيل أن تعريف النسخ بأنه رفع الحكم لا يصح... إلخ.

(٢) قوله: «أحدها... إلخ» إيضاحه: أن الحكم قبل النسخ إما ثابت أو غير ثابت، فإن كان ثابتاً لم يكن رفعه بالناسخ لأنه ليس ارتفاع الحكم الثابت بالحكم الطارئ بأولى من اندفاع الطارئ بالثابت، بل هذا أولى لاستقرار الثابت وتمكنه فيكون الناسخ الطارئ دخیلاً عليه بمثابة الغريب إذا دخل غير وطنه فهو أضعف من صاحب الوطن، وإن كان غير ثابت لم يحتج إلى الرفع بل هو مرتفع بنفسه.

(٣) قوله: «فلا يمكن رفعه» أي: لأن الرفع نقل وإزالة وتغيير وكل ذلك محال على القديم.

(٤) قوله: «الثالث... إلخ» إيضاحه: أن الحكم المنسوخ إما أن يكون حسناً أو قبيحاً، فإن كان حسناً امتنع رفعه لوجهين: أحدهما: أن رفع الحسن قبيح.

الثاني: أن رفعه يوجب انقلاب الحسن قبيحاً. إذ لولا قبحه لما رفع، والتقدير أنه قبل رفعه حسن فلزم من ذلك انقلاب الحسن قبل النسخ قبيحاً بعده لكن هذا قلب للحقائق وهو محال، وإن كان قبيحاً فابتداء شرعه أقبح من رفع الحسن، لأن رفع الحسن هو تفويت خير وشرع القبيح إيقاع شر وهو أقبح لأن إيقاع الشر مضر وتفويت الخير قد لا يضر.

(٥) قوله: «الرابع... إلخ» يعني أن رفع الحكم يفضي إلى أن يكون الحكم مراد الله =

الخامس أنه يدل على البداء فإنه يدل على أنه بدا له مما كان حكم به وندم عليه^(١)، وهذا محال في حق الله تعالى .

قلنا: أما الأول ففاسد فإننا نقول: بل هو رفع لحكم ثابت لولاه لبقية ثابتاً^(٢) كالكسر من المكسور والفسخ في العقود، لو قال قائل إن الكسر إما أن يرد على معدوم أو موجود فالمعدوم لا حاجة إلى إعدامه والموجود لا ينكسر، كان غير صحيح لأن معناه أن له من استحكام البنية ما يبقى لولا الكسر، وندرك تفرقة بين كسره وبين انكساره بنفسه لتناهي الخلل فيه، كما ندرك تفرقة بين فسخ الإجارة وبين زوال حكمها لانقضاء مدتها، وبهذا فارق التخصيص النسخ، فإن التخصيص يدل على أنه أريد باللفظ البعض .

وأما الثاني: فإنه إنما يراد بالنسخ رفع تعلق الخطاب بالمكلف^(٣) كما يزول تعلقه به لطريان العجز والجنون، ويعود بعود القدرة والعقل، والخطاب في نفسه لا يتغير .

وأما الثالث فينبني على التحسين والتقبيح في العقل وهو باطل^(٤) وقد

= عز وجل غير مراد له وذلك تناقض، وبيان ذلك أنه من حيث أثبت أمر به وأراده ومن

حيث رفعه قد نهى عنه ولم يرد له فلزم أن يكون مراداً غير مراد .

(١) قوله: «فإنه يدل... إلخ» أي: فإنه يدل على أن الشارع بدا له ما كان خفي عنه حتى نهى عما أمر به أو أمر بما نهى عنه لكن البداء على الشارع محال فالنسخ محال .

(٢) قوله: «فإننا نقول... إلخ» هذا جواب عن الاعتراض الأول وهو اختيار كون النسخ رفعاً لثابت وحاصله: أن ارتفاعه غير ممتنع قطعاً إما بانتهاء مدته أو بالناسخ مع إرادة الشارع، ووجه عدم امتناعه أنه لا يلزم من فرض وقوعه محال لا لذاته ولا لغيره وقد أوضحه الشارع .

(٣) قوله: «رفع تعلق الخطاب» معناه: أن الحكم عندنا مقتضى الخطاب لا نفس الخطاب حتى يرد ما قلتم، فالمرتفع بالنسخ مقتضى الخطاب القديم لا نفس الخطاب، ألا يرى أن تعلق الخطاب يرتفع بالعجز والجنون ثم يعود التعلق بعود القدرة والعقل والخطاب في نفسه لا يتغير .

(٤) قوله: «وهو باطل» والحسن والقبح عندنا بالشرع ومعناه: أن الشرع أمر بهذا =

قيل^(١) إن الشيء يكون حسناً في حالة وقبيحاً في أخرى، لكن لا يصح هذا العذر بجواز النسخ قبل دخول الوقت فيكون قد نهى عما أمر به في وقت واحد.

والرابع ينبنى على أن الأمر مشروط بالإرادة وهو غير صحيح^(٢).

وأما الخامس ففاسد فإنهم إن أرادوا أن الله تعالى أباح ما حرم ونهى عما أمر به فهو جائز يمحوا الله ما يشاء ويثبت ولا تناقض^(٣) كما أباح الأكل ليلاً وحرّمه نهاراً، وإن أرادوا أنه انكشف له ما لم يكن عالماً به، فلا يلزم من النسخ فإن الله تعالى يعلم أنه يأمرهم بأمر مطلق ويديم عليهم التكليف إلى وقت معلوم يقطع فيه التكليف بالنسخ.

فإن قيل فهم مأمورون به في علم الله تعالى إلى وقت النسخ أو أبداً، إن قلتم إلى وقت النسخ فهو بيان مدة العبادة وإن قلتم أبداً فقد تغير علمه

= الحكم ثم نهى عنه، ولا معنى لحسنه وقبحه عندنا إلا هذا ولا محال فيه فمعنى انقلاب الحسن قبيحاً هو صيرورة المأمور به منهياً عنه لمصلحة.

(١) قوله: «وقد قيل» أي: في الجواب.

(٢) قوله: «والرابع... إلخ» بيانه: أن اعتراضكم مبني على أن الأمر مشروط بالإرادة... إلخ معناه أنه يفضي إلى أن يكون المنسوخ مراداً غير مراد فيتناقض وهذا البناء والتناقض غير صحيحين، وذلك لأن الإرادة تعلقت بوجوده قبل النسخ وبعدمه بعده والتناقض إنما يكون مع اتحاد وقت التعلق، أما إرادة وجودية الشيء وعدمه في وقتين فلا تناقض فيه.

(٣) قوله: «فإنهم إن أرادوا... إلخ» حاصله: أن ما ألزمتونا به غير لازم لأننا نقطع بكمال علمه تعالى، والبداء ينافي كمال العلم لأنه يستلزم الجهل المحض لأنه ظهور الشيء بعد أن كان خفياً، وإذا ثبتت استحالة البداء على الله فتوجيه النسخ هو أن الله تعالى علم المصلحة في الحكم تارة فأثبتته بالشرع وعلم المفسدة فيه تارة فنفاه بالنسخ، ولذلك فائدتان:

إحدهما: راعية الأصلح للمكلفين تفضلاً منه تعالى لا وجوباً.

ثانيهما: امتحان المكلفين بامتثالهم الأوامر والنواهي خصوصاً في أمرهم بما كانوا منهيين عنه ونهيهما عما كانوا مأمورين به فإن الانقياد له أدل على الإيمان والطاعة.

ومعلومه، قلنا: بل هم مأمورون في علمه إلى وقت النسخ الذي هو قطع للحكم المطلق الذي لولاه لدام الحكم، كما يعلم الله البيع المطلق مفيداً لحكمه إلى أن ينقطع بالفسخ ولا يعلمه في نفسه قاصراً، ويعلم أن الفسخ سيكون فينقطع الحكم به لا لقصوره في نفسه.

فإن قيل: فما الفرق بين النسخ والتخصيص^(١).

قلنا: هما مشتركان من حيث أن كل واحد يوجب اختصاص بعض متناول اللفظ، مفترقان من حيث أن التخصيص بيان أن المخصوص غير مراد باللفظ^(٢).

والنسخ يخرج ما أريد باللفظ الدلالة عليه كقوله: صم أبداً يجوز نسخ ما أريد باللفظ في بعض الأزمنة^(٣)، وكذلك افترقا في وجوه ستة:

(١) قوله: «فإن قيل فما الفرق بين النسخ والتخصيص... إلخ» أقول: جرى المصنف هنا على اصطلاح المتأخرين من الأصوليين من الفرق بينهما، وأما السلف فلم يفرقوا بينهما، قال المحقق ابن القيم في أوائل كتابه أعلام الموقعين: مراد عامة السلف بالناسخ والمنسوخ رفع الحكم بجملته تارة وهو اصطلاح المتأخرين، ورفع دلالة العام والمطلق والظاهر وغيرها تارة إما بتخصيص أو تقييد أو حمل مطلق على مقيد وتفسيره وتبيينه حتى أنهم ليسمون الاستثناء والشرط والصفة نسخاً لتضمن ذلك رفع دلالة الظاهر وبيان المراد، فالنسخ عندهم وفي لسانهم هو بيان المراد بغير ذلك اللفظ بل بأمر خارج عنه، ومن تأمل كلام السلف رأى من ذلك فيه ما لا يحصى وزال عنه به إشكالات أوجبها حمل كلامهم على الاصطلاح الحادث المتأخر، ومثل له يقول حذيفة إنما يفتي الناس أحد ثلاثة من يعلم ما نسخ من القرآن أو أمير لا يجد بدأ أو أحقق متكلف.

(٢) قوله: «قلناهما مشتركان... إلخ» يريد أن بينهما عموماً وخصوصاً من وجه، ثم بين وجه الاجتماع بقوله: «من حيث... إلخ»، ووجه الافتراق بقوله: «من حيث» أن التخصيص بيان... إلخ.

(٣) قوله: «يجوز نسخ ما أريد باللفظ... إلخ» قوله: في بعض الأزمنة متعلق بيجوز، أي يجوز نسخ الأمر بالصوم أبداً ونسخه رفعه بعد تحققه، ولا يجوز تخصيصه متراحياً لأن التخصيص دفع للحكم من الابتداء.

أحدها: أن النسخ يشترط تراخيه والتخصيص يجوز اقتترانه^(١). والثاني أن النسخ يدخل في الأمر بمأمور واحد^(٢) بخلاف التخصيص والثالث أن النسخ لا يكون إلا بخطاب والتخصيص يجوز بأدلة العقل^(٣) والقرائن. والرابع أن النسخ لا يدخل الإخبار والتخصيص بخلافه. والخامس أن النسخ لا يبقى معه دلالة اللفظ على ما تحته والتخصيص لا ينتفي معه ذلك. والسادس أن النسخ في المقطوع به لا يجوز إلا بمثله، والتخصيص فيه جائز بالقياس وخبر الواحد وسائر الأدلة.

فصل

وقد أنكر قوم النسخ^(٤) وهو فاسد لأن النسخ جاز عقلاً وقد قام دليله

(١) قوله: «يجوز اقتترانه» أي: بالمخصص نحو أكرم بني تميم إلا الأمرء منهم والناسخ لا يجوز اقتترانه بالمنسوخ.

(٢) قوله: «بمأمور واحد» أي: يجوز ورود النسخ على الأمر بفعل واحد، كما نسخ التوجه إلى بيت المقدس بالتوجه إلى البيت الحرام. والأمر بالفعل الواحد لا يدخله التخصيص لأنه لا يكون إلا من متعدد، ومثله نسخ العدة بالحول وردها إلى أربعة أشهر وعشر.

(٣) قوله: «بأدلة العقل» كتخصيص قوله تعالى: ﴿تدمر كل شيء﴾، خص عقلاً بتدمير ديار المغضوب عليهم، ومثله: ﴿وأوتيت من كل شيء﴾ وستمرك في الفصول الآتية الإشارة إلى هذه الفروق مع إيضاها.

(٤) قوله: «فصل وقد أنكر قوم النسخ» اختلف الناس في النسخ. والخلاف إما في جوازه أو في وقوعه، والخلاف في جوازه إما عقلاً وإما شرطاً. وقد اتفق أهل الشرائع على جوازه عقلاً ووقوعه سمعاً إلا ما نقله علماء الأصول عن الشعية من اليهود من أنهم أنكروا جواز النسخ سمعاً وعقلاً، قال الطوفي: وأما العناية منهم وأبو مسلم الأصفهاني من المسلمين فإنهم أنكروا جواز النسخ شرعاً لا عقلاً انتهى.

وحكى الفتوحي في شرح مختصر التحرير: أن أبا مسلم هذا هو محمد بن بحر الأصفهاني، ثم قال ابن السمعاني: هو رجل معروف بالعلم وإن كان قد انتسب =

= إلى المعتزلة ويعد منهم، وله كتاب كبير في التفسير، وله كتب كثيرة فلا أدري كيف وقع هذا الخلاف منه؟ هذا كلامه.

قلت: لقد مر بك ما نقلناه فيما مضى عن ابن القيم من أن السلف يجعلون النسخ أعم من التخصيص، فلعل أبا مسلم تابع لهم في الاصطلاح ومنكر للنسخ بالمعنى الذي اصطلح عليه المتأخرون من علماء الأصول فيكون خلافاً في اللفظ والتسمية فقط، وهذا هو الأقرب إلى مذهبه، وقد صرح المرداوي بذلك في تحرير المنقول فقال: خالف أبو مسلم في وقوعه وسماه تخصيصاً والله أعلم.

وقد مال إلى هذا صاحب فواتح الرحموت فقال: عندما نسب صاحب مسلم الثبوت هذا القول إلى أبي مسلم: وهو لا يصح من مسلم إلا بتأويل، وقد أول بأنه لا ينكر حقيقة النسخ لكن يتحاشى عن إطلاق هذا اللفظ ويسميه تخصيصاً، فإن تخصيص الأزمان كتخصيص الأفراد. وغلط صاحب الفواتح فظن أن أبا مسلم هذا هو الجاحظ وليس كذلك. وبالجملة فإن أبا مسلم إن كان قال هذا القول على إطلاقه فهو جاهل بأسرار الشريعة المحمدية جهلاً منكراً والجاهل لا عبرة بخلافه ولا بوقافه في هذا الفن لأنه فن المجتهدين لا فن الأغنياء المقلدين.

تنبيه: الذي رأيته في كتاب (بذل المجهود في إقناع اليهود) للسموأل ابن يهوذا نسبة إنكار النسخ إلى عموم اليهود، وردّ هذا القول بما حاصله: أنه يقال لهم هل كان قبل نزول التوراة شرع أم لا؟ فإن جحدوا وكذبوا بما نص به الجزء الثاني من السفر الأول من التوراة من أن الله تعالى شرع على نوح القصاص في القتل، والجزء الثالث من هذا السفر من أن الله شرع على إبراهيم ختان المولود في اليوم الثاني من ولادته، فقد سجلوا على أنفسهم بتكذيب كتابهم، لأن هذه شرائع كأمثالها لأن الشرع لا يخرج عن كونه أمراً أو نهياً من الله لعباده، وإن أقروا بأنه قد كان قبل التوراة شرع قلنا لهم: ما تقولون في التوراة؟ هل أتت بزيادة على تلك الشرائع أم لا؟ فإن قالوا: لا، قلنا لهم: ما فائدتها حينئذ وما مزيتها على غيرها، ويلزمكم أن لا تكون من عند الله لأنها تكون إذا عبثاً والله تعالى منزّه عنه ونسبته إليه كفر عندكم، وإن قالوا: بل أتت بزيادة قلنا لهم: هل في تلك الزيادة تحريم ما كان مباحاً أم لا؟ فإن قالوا لا منعنا قولهم من وجهين:

أحدهما: أن التوراة حرمت عمل الصناعات يوم السبت بعد أن كان العمل فيه مباحاً وهذا هو عين النسخ.

والثاني: أنه لا معنى للزيادة في الشرع إلا تحريم ما تقدمت إباحته وإباحة ما تقدم تحريمه.

شرعاً، أما العقل فلا يمتنع أن يكون الشيء مصلحة في زمان دون زمان ولا بعد في أن الله يعلم مصلحة عباده في أن يأمرهم بأمر مطلق حتى يستعدوا له فيثابوا ويمتنعوا بسبب العزم عليه من معاصٍ وشهوات ثم يخففه عنهم.

فأما دليله شرعاً فقال الله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا^(١) وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ﴾، وقد أجمعت الأمة على أن شريعة محمد ﷺ قد نسخت ما خالفها من شرائع الأنبياء قبله، وقد كان يعقوب عليه السلام جمع بين الأختين، وآدم عليه السلام كان يزوج بناته من بنيه وهو محرم في شرائع من بعدهم من الأنبياء عليهم السلام.

فصل

يجوز نسخ تلاوة الآية دون حكمها ونسخ حكمها دون تلاوتها ونسخهما معاً^(٢) وأحال قوم نسخ اللفظ فإن اللفظ^(٣) إنما نزل ليتلى ويثاب

= فإن قالوا إن الحكيم لا يحرم شيئاً ثم يبيحه لأن ذلك إن جاز مثله كان كمن أمر بشيء وضده، قلنا: إن أمر بشيء وضده في زمانين مختلفين كانت أوامره غير متناقضة، وإنما يكون كذلك لو كان الأمران في وقت واحد. والحاصل أن منكري النسخ لا تمكنهم نصره دعواهم بدليل يشهد له عقل ولا يرتضيه نقل فلا نظيل الجدل معهم.

(١) قوله: «قال الله تعالى ما ننسخ... إلخ» جعل الرازي الاستدلال بهذه الآية على النسخ ضعيفاً فقال في تفسيره: ووجهه بأن «ما» تفيد الشرط والجزاء. وكما أن قولك: من جاءك فأكرمه لا يدل على حصول المجيء بل على أنه متى جاء وجب الإكرام، فكذا هذه الآية لا تدل على حصول النسخ بل على أنه متى حصل النسخ وجب أن يأتي بما هو خير منه. فالأقوى أن نقول في الإثبات على قوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ﴾ وقوله: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ هذا كلامه. قلت: ولذلك عقب المصنف هذه الآية بما بعدها.

(٢) قوله: «فصل يجوز نسخ تلاوة الآية... إلخ» هذا ليس على إطلاقه بل مقيد بالآية المتضمنة حكماً لأنها التي يجوز نسخها.

عليه فكيف يرفع؟ ومنع آخرون نسخ الحكم دون التلاوة؛ لأنها دليل عليه فكيف يرفع المدلول مع بقاء الدليل^(١)؟.

قلنا: هو متصور عقلاً وواقع، أما المتصور فإن التلاوة وكتابتها في القرآن وانعقاد الصلاة بها من أحكامها^(٢) وكل حكم فهو قابل للنسخ، وأما تعلقها بالمكلف في الإيجاب وغيره فهو حكم أيضاً فيقبل النسخ.

فأما الدليل على وقوعه فقد نسخ حكم قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ﴾^(٣) وبقيت تلاوتها، والوصية للوالدين والأقربين^(٤)، وقد تظاهرت الأخبار بنسخ آية الرجم وحكمها باق^(٥).

= (٣) قوله: «فإن اللفظ» هذا دليل من منع نسخ اللفظ، وقولهم فكيف هو يرفع؟ فيه طي، بيانه: فلو رفع لانتفت حكمة إنزاله.

* * *

(١) قوله: «لأنها دليل عليه... إلخ يعني: أنهم قالوا: إن الحكم مدلول اللفظ فكيف يرفع المدلول مع بقاء دليله؟ أي: لورفع الحكم مع بقاء دليله وهو اللفظ لبقية الدليل بلا مدلول وهو محال أو عبث إذ فائدة الدليل الدلالة فلورفع مدلوله لكان عارياً عما يدل عليه وانتفت فائدته ولا يعني العبث إلا وجود شيء بغير فائدة.

(٢) قوله: «أما المتصور... إلخ» هذا اعتراض على الاستحالة المشار إليها بقوله: «وأحال قوم» وحاصل الجواب: أنا لا نسلم ما ذكرتم من المحال وإنما هو متصور وجائز عقلاً، وجه الجواز أن التلاوة وكتابتها في القرآن وانعقاد الصلاة بها كل ذلك حكم من أحكامها، كما أن التحريم والتحليل المفهوم من لفظها حكمها وكل حكم فهو قابل للنسخ، وهذا حكم فهو، إذاً قابل للنسخ. وهذا في الحقيقة دليل مبتدأ على جواز ما منعه لا جواب عن دليلهم، وأما قولهم أنزل اللفظ ليتلى فكيف يرفع؟ فلا استحالة فيه ولا استبعاد لجواز أن تكون المصلحة في تلاوته وقتاً دون وقت كغيره من الأحكام المنسوخة.

(٣) قوله: «فقد نسخ حكم... إلخ» أي: والناسخ له تعيين الصوم. وهذا بناء على أن الآية منسوخة، وقد أثبتنا في تفسيرنا جواهر الأفكار ومعادن الأسرار أنها محكمة بما يطول بيانه هنا.

(٤) قوله: «والوصية للوالدين والأقربين» أي: فإنها متلوة في القرآن وحكمها منسوخ بقوله ﷺ: «لا وصية لوارث».

(٥) قوله: «وقد تظاهرت الأخبار... إلخ» أي قد نسخ لفظ آية الرجم دون حكمها، وذلك =

وقولهم كيف ترفع التلاوة؟ قلنا: لا يمتنع أن يكون المقصود الحكم دون التلاوة لكن أنزل بلفظ معين. وقولهم كيف يرفع المدلول مع بقاء الدليل؟ قلنا: إنما يكون دليلاً عند انفكاكه عما يرفع حكمه^(١) والناسخ مزيل لحكمه فلا يبقى دليلاً والله أعلم.

فصل

يجوز نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال^(٢)، نحو أن تقول في رمضان حُجوا في هذه السنة، وتقول قبل يوم عرفة لا تحجوا.

أنه قد صح في السنة أنه كان من جملة القرآن المتلو «لا ترغبوا عن آبائكم فإنه كفر بكم». الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموها البتة نكالاً من الله والله عزيز حكيم»، فنسخ لفظها وبقي حكمها في رجم المحصنين إذا زنيا.

وصح عن عمر أنه قال: لولا أن يقال إن عمر زاد في القرآن لأثبتها في المصحف، وذلك لأنه بنسخ لفظها خرجت عن أن تستحق أن تثبت في المصحف لأنها ليست من القرآن بالأصالة، فإن قيل لا نسلم أن الرجم ثبت بهذه الآية إنما ثبت بقوله عليه السلام في حديث عبادة رضي الله عنه: «خذوا عني خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلاً، البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب الرجم» قلنا بل هذا مقرر لحكم تلك الآية ومعرف أنه لم ينسخ. وقد يضعف هذا بوجهين:

أحدهما: أن حمل الحديث على التأسيس وإثبات ابتداء أولى من حمله على تأكيد حكم الآية المنسوخة.

الثاني: أن الحديث ورد مبيناً للسبيل المذكور في قوله تعالى: ﴿أَوْ يَجْعَلُ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾ فدل على أنه غير متعلق بآية الرجم بل هو إما مستقل بإثبات الرجم أو مبين للسبيل في الآية الأخرى.

(١) قوله: «قلنا إنما يكون دليلاً... إلخ» معناه أن اللفظ إنما كان دليلاً على الحكم قبل النسخ، أما بعد النسخ فلا يبقى دليلاً عليه حتى يلزم ما ذكرتم مع بقاء الدليل بدون مدلوله، بل يبقى عبادة مستقلة يتلى ويصلى به ويثاب عليه وغير ذلك من الأحكام المتعلقة به. وتحقيق هذا أن لفظ القرآن له جهتان هو من أحدهما دليل على معناه، ومن الجهة الأخرى هو عبادة مستقلة، فإذا انتفت جهة كونه دليلاً على معناه بنسخه بقيت جهة كونه عبادة مستقلة.

(٢) قوله: «فصل يجوز... إلخ» هذه المسألة يترجمها بعضهم بما ذكره المصنف وبعضهم =

وأنكرت المعتزلة ذلك^(١) لأنه يفضي إلى أن يكون الشيء الواحد على وجه واحد مأموراً منهياً، حسناً قبيحاً، مصلحة مفسدة^(٢) ولأن الأمر والنهي كلام الله وهو عندكم قديم، فكيف يأمر الشيء وينهى عنه في وقت واحد. وقد ذكرنا وجه جوازه عقلاً ودليلاً شرعاً قصة إبراهيم عليه السلام، فإن الله سبحانه نسخ ذبح الولد عنه قبل فعله بقوله تعالى ﴿وَفَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ﴾^(٣) وقد اعتاص هذا على القدرية حتى تعسفوا في تأويله من ستة أوجه: أحدها أنه كان مناماً لا أصل له^(٤). الثاني أنه لم يؤمر بالذبح وإنما كلف العزم

= بجواز نسخ الشيء قبل وقوعه، وعبارة المصنف أوضح وذلك أن الأصوليين اختلفوا فيما إذا وقع النسخ في الوقت لكن بعد التمكن من فعله، فمقتضى كلام البيضاوي في المنهاج جريان الخلاف فيه أيضاً لأنه قال: يجوز نسخ الوجوب قبل العمل، وهو مقتضى كلام ابن الحاجب والأمر ليس كذلك. فقول المصنف: «قبل التمكن» نص على موضع الخلاف ودفع لذلك الإيهام. وممن صرح بأن الخلاف إنما هو فيما إذا وقع الفعل في الوقت قبل التمكن من الفعل وأما بعد التمكن فلا خلاف في جواز نسخه: ابن برهان في الوجيز وإمام الحرمين في البرهان.

(١) قوله: «وأنكرت المعتزلة ذلك» ليس إنكاره مذهباً للمعتزلة وحدهم بل أنكره الصيرفي أيضاً كما صرح به ابن الحاجب ونسبه في مسلم الثبوت وشرحه إلى جمهور المعتزلة ورؤساء الحنفية كالكرخي وأبي منصور الماتريدي والجصاص والدبوسي وللتميمي من أصحابنا القولان.

(٢) قوله: «لأنه يفضي... إلخ» تقريره أن الأمر بالفعل يقتضي حسنه، ونسخه يقتضي قبحه، واجتماع الحسن والقبح في الفعل الواحد محال.

(٣) قوله: «بذبح» الذبح: بالكسر ما يذبح، واعتاص من العصيان خلاف الطاعة، يقال تعصى الأمر بتشديد الصاد واعتاص. والتعسف والاعتساف الأخذ على غير الطريق.

(٤) قوله: «لا أصل له» يعني أن المنام خيال ليس له أصل حتى تبنى عليه أصول الدين ورفوعه. سلمنا أن المنام حقيقة يعتمد في إثبات أحكام الشرع عليه لكن لا نسلم أن إبراهيم أمر بذبح بل أمر بالعزم على الذبح أو بفعل مقدماته كإضجاع ولده وأخذ السكين ونحوه وذلك لوجهين: أحدهما: قوله تعالى: ﴿يا إبراهيم قد صدقت الرؤيا﴾ أي فعلت ما أمرت به ولو كان مأموراً بالذبح لم يصح ذلك لأنه ما فعله بانه. الثاني: حكايته عن الذبيح بقوله: ﴿يا أبت افعل ما تؤمر﴾ سلمنا أنه أمر بالذبح لكنه لم ينسخ عنه قبل امتثاله بل قلب الله عتق ولده نحاساً فلم تؤثر الشفرة فيه فسقط لتعذره، سلمنا =

على الفعل لامتحان سره في صبره عليه. الثالث أنه لم ينسخ لكن قلب الله عنقه نحاساً فانقطع التكليف عنه لتعذره. الرابع أن المأمور به الاضجاع ومقدمات الذبح بدليل قد صدقت الرؤيا. الخامس أنه ذبح امتثالاً فالتأم الجرح واندمل بدليل الآية. السادس أنه إنما أخبر أنه يؤمر به في المستقبل فإن لفظه لفظ الاستقبال لا لفظ الماضي. والجواب من وجهين؛ أحدهما يعم جميع ما ذكره والثاني أنا نفرد كل وجه مما ذكره بجواب. أما الأول فلو صح شيء من ذلك لم يحتج إلى فداء ولم يكن بلاء مبيئاً في حقه^(١)، والجواب الثاني أما قولهم كان مناماً لا أصل له. قلنا: منامات الأنبياء عليهم السلام وحيّ وكانوا يعرفون الله تعالى به، ولو كان مناماً لا أصل له لم يجز له قصد الذبح والتل للجبين، ويدل على فساده قول ولده عليه السلام إفعل ما تؤمر ولو لم يؤمر كان ذلك كذباً. والثاني فاسد لوجهين: أحدهما أنه سماه ذبحاً بقوله إني أرى في المنام أنني أذبحك، والعزم لا يسمى ذبحاً، والآخر أن العزم لا يجب ما لم يعتقد وجوب المعزوم عليه^(٢)

= أنه لم يتعذر لكنه امتثل فذبحه لكن كان كلما قطع جزءاً من عنقه التأم أي التحم بدليل الآية وهي قوله تعالى: ﴿قد صدقت الرؤيا﴾ على تقدير أنه مأمور بالذبح فيلزم أنه ذبحه وإلا لم يكن أنه قد صدق الرؤيا. وتحقق هذا أن كلامنا على تقدير أنه أمر بالذبح، لكن رأينا الله عز وجل قد أخبر عنه بتصديق الرؤيا فقلنا أنه ذبحه، وثبت أن المأمور بذبحه عاش بعد ذلك دهنراً طويلاً فقلنا أن العادة انخرقت فيه بما ذكرناه من التأم الجرح شيئاً فشيئاً. هذا تحرير دليلهم وما هو إلا مكابرة وإخلاق إلى جمود لا يصغي إليه طالب علم فضلاً عن محقق. واستدل المجوزون بفرض الصلاة ليلة المعراج فإنها فرضت خمسين صلاة ثم تكرر نسخها قبل التمكن من الفعل حتى جعلت خمساً، وأجاب عنه المعتزلة بجواب الحمقى بأنهم أنكروا المعراج بتاتاً حتى لا تقوم عليهم الحجة به. (١) قوله: «فلو صح... إلخ» بيانه: أنه لو كان ما ذكرتم من هذه المزاعم صحيحاً لما كانت بلاء مبيئاً ولما احتاج إلى فداء لولا الأمر. (٢) قوله: «والعزم لا يجب ما لم يعتقد... إلخ» نقول أيضاً إن الله سمي هذه القضية في حق إبراهيم بلاء مبيئاً، والعزم على الذبح ليس بلاء مبين بحيث يمتحن به الأنبياء، لأن عامة الناس وسوقتهم لو قيل لأحدهم أنت مأمور بالعزم على ذبح ولدك لا بنفس ذبحه لسهل ذلك عليه ولم يجد له كلفة.

ولو لم يكن المعزوم عليه واجباً كان إبراهيم عليه السلام أحق بمعرفته من القدرية. والثالث لا يصح عندهم لأنه إذا علم الله أنه يقلب عنقه حديداً يكون أمراً بما يعلم امتناعه^(١). والرابع فاسد لكونه لا يسمى ذبحاً. والخامس فاسد إذ لو صح كان من آياته الظاهرة فلا يترك نقله ولم ينقل، وإنما هو اختراع من القدرية، ومعنى قوله قد صدقت أي عملت عمل صدق والتصديق غير التحقيق. وقولهم أنه أخبر أنه يؤمر به في المستقبل فاسد، إذ لو أراد ذلك لوجد الأمر به في المستقبل كيلا يكون خلفاً في الكلام، وإنما عبّر بالمستقبل عن الماضي كما قال ﴿إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ - إِنِّي أَرِنِّي أَصْصِرُ خَمْرًا﴾ أي قد رأيت، وقال الشاعر:

وإذا تكون كريهة أدعى لها
وإذا يحاس الحيس يدعى جُنْدُبُ
وقولهم أنه يفضي إلى أن يكون الشيء مأموراً منهيّاً، فلا يمتنع أن يكون مأموراً من وجه منهيّاً عنه من وجه آخر، كما يؤمر بالصلاة مع الطهارة وينهى عنها مع الحدث، كذا هاهنا يجوز أن يجعل بقاء حكمه شرطاً في الأمر فيقال افعل ما أمرك به إن لم يزل حكم أمرنا عنك بالنهي.

فإن قيل: فإذا علم الله سبحانه أنه سينهى عنه فما معنى أمره بالشرط الذي يعلم انتفاءه قطعاً؟ قلنا: يصح إذا كان عاقبة الأمر ملتبسة على المأمور لامتحانه بالعزم والاشتغال بالاستعداد المانع له من أنواع اللهو والفساد، وربما يكون فيه لطيفة واستصلاح لخلقه، ولهذا جوزوا الوعد والوعيد بالشرط من العالم بعاقبة الأمور^(٢) فقالوا: يجوز أن يعد الله سبحانه

(١) قوله: «لأنه إذا علم الله... إلخ» يجاب عن هذه الفسورة بجوابين: أحدهما: أنه خلاف العادة والظاهر ولم ينقل إلينا نقلاً معتبراً. ثانيهما: أنه لو ذبح لما احتاج إلى الفداء، ولو منع الذبح بالصحيفة مع الأمر به لكان تكليفاً بالمحال وهم لا يجوزونه، ثم قد نسخ عنه وإلا لأثم بتركه فيكون نسخاً قبل التمكن.

(٢) قوله: «ولهذا جوزوا... إلخ» يقول: العجب من إنكار المعتزلة ثبوت الأمر بالشرط مع أنهم جوزوا الوعد بلا شرط من العالم بعواقب الأمور فقالوا: يجوز وعد الله على الطاعة =

على الطاعة ثواباً بشرط عدم ما يحبطها وعلى المعصية عقاباً بشرط عدم ما يكفرها من التوبة، والله سبحانه عالم بعاقبة أمره أنه يجوز أن يكون الشيء مأموراً منهيّاً في حالين، إذ ليس المأمور حسناً في عينه لو صف هو عليه قبل الأمر به ولا المأمور مراداً ليتناقض ذلك.

وقولهم أن الكلام قديم فيكون أمراً بالشيء ونهيّاً عنه في حال واحد. قلنا: يتصور الامتحان به إذا سمعه المكلف في وقتين، ولذلك اشترطنا التراخي في النسخ، ولو سمعهما في وقت واحد لم يجز، فأما جبريل فيجوز أن يسمعها في وقت واحد ويؤمر بتبليغ الأمة في وقتين، فيأمرهم بمسألة الكفار مطلقاً وباستقبال بيت المقدس، ثم ينهاهم عنه بعد ذلك والله سبحانه أعلم.

فصل

والزيادة على النص ليس بنسخ^(١) وهي على ثلاثة مراتب:

= ثواباً بشرط عدم ما يحبطها من الفسق والردة، وعلى المعصية عقاباً بشرط عدم ما يكفرها من التوبة، والله أعلم بعاقبة أمره من موت على الردة أو التوبة، ثم شرط ذلك في وعده فلم يستحل في أمره ونهيه وتكون شريطته بالإضافة إلى الجاهل بعاقبة الأمور. وأعجب من هذا ما قاله عبدالعلي محمد بن نظام الدين الأنصاري في كتابه فوائح الرحموت من أن إبراهيم عليه السلام لم يؤمر بذبح ابنه وإنما أمر بالفداء لكن أراه الله الفداء على صورة الابن، قال: لكن إبراهيم لم يعبر رؤياه ووطن أنه مأمور بذبح الولد، وأطال الكلام على ذلك بما حاصله أن إبراهيم عليه السلام كان غالباً بذبح ولده جاهلاً بمعنى ما أمر به، فانظر أيها العاقل إلى المؤلفين وإلى أي درجة يوصلهم التأويل وحكم عقلك بذلك. هذا وما ذكره المصنف من الأجوبة واضح لا يحتاج إلى البيان.

(١) قوله: «فصل والزيادة على النص» فائدة الخلاف في هذه المسألة أن من لم يجعل الزيادة نسخاً يجوز عنده إثباتها بالقياس وبخير الواحد، ومن جعلها نسخاً لم يجوز ذلك إلا أن يكون طريق الزيادة والمزيد عليه سواء في القوة والمعنى. وضبط ما ذكره المصنف أن يقال: الزيادة على النص إما أن لا تتعلق بحكم النص أصلاً أو تتعلق به، فإن لم تتعلق به فليست نسخاً له إجماعاً وذلك كما إذا أوجب الصلاة ثم أوجب الصوم، =

أحدها: أن لا تتعلق الزيادة بالمزيد عليه، كما إذا أوجب الصلاة ثم أوجب الصوم فلا نعلم فيه خلافاً^(١) لأن النسخ رفع الحكم وتبديله ولم يتغير حكم المزيد عليه بل بقي وجوبه وأجزاؤه.

الرتبة الثانية: أن تتعلق الزيادة بالمزيد عليه تعلقاً ما على وجه لا يكون شرطاً فيه، كزيادة التغريب^(٢) على الجلد في الحد، وعشرين سوطاً

= وإن تعلقت الزيادة بحكم النص المزيد عليه فتلك الزيادة إما جزء له أو شرط أو لا جزء له ولا شرط.

(١) قوله: «فلا نعلم فيه خلافاً» هذا بالنسبة إلى أن المزيد المستقل غير مسار للآخر كالصلاة والصوم كما مثل به المصنف، وما بالنسبة إلى أن المزيد مسار للمزيد عليه في الاسم، فقد نقل الخلاف فيه ابن الحاجب في مختصره والبيضاوي في المنهاج وغيرهما. قال الأسنوي في شرح المنهاج: زيادة صلاة على الصلوات الخمس ليست بنسخ لشيء. وقال بعض أهل العراق: زيادتها تغير الوسط فتكون نسخاً انتهى. وحاصله أنه قال: قال تعالى: ﴿وحافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى﴾ والصلوة الوسطى صلاة العصر عند الإمام أبي حنيفة وصاحبيه، وأبو حنيفة أوجب الوتر بخبر الواحد فهو صلاة سادسة فكان ذلك الوجوب نسخاً للأمر بالمحافظة على الصلاة الوسطى، وحيث أوجبه بخبر الأحاد لزمه القول بأن المظنون ينسخ القاطع وقد صرح في (مسلم الثبوت) بقوله وعن بعضهم إيجاب صلاة سادسة نسخ وهذا تصريح منه بجريان الخلاف في هذه المسألة.

وقد تقصى الحنفية عن هذا الإيراد فقالوا: إن كون الصلاة وسطى وصف عقلي لا حكم شرعي، بل الحكم هو إيجاب الموصوف بهذا الوصف، والزائل هو وصف التوسط ولا يلزم من زواله بطلان إيجاب الموصوف. قال في (المحصول): وفي الجواب نظر لأنه إنما يلزم ذلك أن لو أمرنا بالمحافظة على الصلاة الأخرى انتهى. ولو فسر الحنفية الوسطى بالفاصلة لخرجوا من هذا الإلزام. فإن قيل فما الفائدة في كونه يسمى نسخاً أم لا؟ قلنا: الفائدة تظهر في إثبات الزيادة بخبر الواحد إذا كان الأصل متواتراً.

(٢) قوله: «كزيادة التغريب» في زنا البكر إذ الجلد لا يتوقف على التغريب توقف الكل على جزئه ولا توقف المشروط على شرطه، فلو جلد ولم يغرب لا يجب استئناف الجلد.

على الثمانين في حد القذف، فذهب أبو حنيفة إلى أنه نسخ^(١) لأن الجلد كان هو الحد كاملاً^(٢) يجوز الاقتصار عليه ويتعلق به التفسيق ورد الشهادة، وقد ارتفعت هذه الأحكام بالزيادة.

ولنا: أن النسخ هو رفع حكم الخطاب^(٣) وحكم الخطاب بالحد وجوبه

(١) قوله: «فذهب أبو حنيفة إلى أنه نسخ» وسماه أصحابه النسخ بالزيادة وقالوا: إنما هو زيادة جزء في الواجب كالتعريب في حد الزنا، أو زيادة شرط بعد إطلاق الواجب عنه كالإيمان بكسر الهمزة في الرقبة في كفارة اليمين أو دفع مفهوم المخالفة كما لو قال في المعلوفة زكاة بعد قوله في السائمة زكاة، وممن صرح بالثالث صدر الشريعة في كتابه (التنقيح) ثم قال: ويجب استثناء الثالث إذ لا نقول مفهوم المخالفة.

(٢) قوله: «لأن الجلد... إلخ» هذا دليل الحنفية على النسخ، وحاصله: أن الجلد مثلاً قبل زيادة التعريب عليه كان حداً كاملاً مستقلاً بعقوبة الزاني، يتعلق به أن المحدود صار فاسقاً لا تقبل شهادته، وبعد زيادة التعريب عليه لم يبق حداً تاماً مستقلاً صالحاً لتعلق الأحكام به بل صار جزءاً أولاً للحد، والتعريب جزءاً ثانياً له، فارتفعت الأحكام التي كانت أنيطت بالجزء الأول واستقرت بتمام الجزئين وهذا هو معنى النسخ.

(٣) قوله: «ولنا أن النسخ... إلخ» تقرير هذا الدليل أو النسخ هو الرفع، وادعواكم تسلطه على الجلد ليس بصحيح وليس بحكم هنا، وإنما النسخ رفع الحكم الثابت بالخطاب، وحكم الخطاب بالحد وجوبه وكونه مجزئاً عن نفسه، والحكم هنا بهذا المعنى لم يترفع بل هو باق، غاية الأمر أنه زيد عليه شيء آخر وهو التعريب مثلاً، والزيادة عليه لا تقتضي رفعه فثبت أن الزيادة ليست نسخاً، فحكم هذا حكم الأمر بالصيام بعد الأمر بالصلاة، وأنتم لا تقولون أنه نسخ.

وقولكم أن الجلد كان حكماً كاملاً نقول: نعم كان كما ذكرتم ولكن الكمال ليس حكماً مقصوداً شرعياً حتى يتعلق به النسخ بل المقصود كون الحد واجباً ومجزئاً وهما باقيان. ونظير هذا ما لو أوجب الشرع الصلاة فقط فإن الصلاة حينئذ يصدق عليها أنها كل ما أوجبه الله تعالى مثل ما كان الحد وحده كل الواجب بلا فرق، فإذا أوجب الصوم خرجت الصلاة عن كونها كل الواجب فصارت جزءاً له، لكن وجوبها لم ينسخ اتفاقاً، ألا يرى أن الأحكام أوجبها الشرع شيئاً فشيئاً، افتراننا نقول كلما وجب شيء نسخ ما قبله؟.

وإجزاؤه عن نفسه وهو باقٍ، وإنما انضم إليه الأمر بشيء آخر فوجب الإتيان به، فأشبه الأمر بالصيام بعد الصلاة. فأما صفة الكمال فليس هو حكماً مقصوداً شرعياً، بل المقصود الوجوب والإجزاء وهما باقيان، ولهذا لو أوجب الشرع الصلاة فقط كانت كلية ما أوجبه الله وكماله، فإذا أوجب الصوم خرجت الصلاة عن كونها كل الواجب وليس بنسخ اتفاقاً. وأما الاقتصار عليه فليس هو مستفاداً من منطوق اللفظ^(١)، لأن وجوب الحد لا ينفي وجوب غيره، وإنما يستفاد من المفهوم ولا يقولون به، ثم رفع المفهوم كتخصيص العموم فإنه رفع بعض مقتضى اللفظ فيجوز بخبر الواحد.

ثم إنما يستقيم هذا أن لو ثبت حكم المفهوم واستقر ثم ورد التغريب بعده ولا سبيل إلى معرفته بل لعله وردتنا بالإسقاط المفهوم متصلًا به أو قريباً منه، وأما التفسق وردّ الشهادة فإنما يتعلق بالذف لا بالحد، ثم لو سلم بتعلقه بالحد فهو تابع غير مقصود فصار كحل النكاح بعد العدة، ثم تصرف الشرع في العدة بردها من حول إلى أربعة أشهر وعشر ليس تصرفاً في حل النكاح بل في نفس العدة. فإن قيل: قوله تعالى: ﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾ يقتضي أن لا يحكم بأقل منهما والحكم بشاهد ويمين نسخ له، قلنا: هذا إنما استفيد من مفهوم اللفظ وقد أجبنا عنه.

الرتبة الثالثة: أن تتعلق الزيادة بالمزيد عليه تعلق الشرط بالمشروط بحيث يكون وجود المزيد عليه بدون الزيادة وعدمه واحداً، كزيادة النية في

(١) قوله: «وأما الاقتصار... إلخ» هذا نقض لقولهم كان الجدل هو الحد كاملاً يجوز الاقتصار عليه. وحاصل الجواب أن دعوكم هذه ليس مستفادة من منطوق اللفظ لأن وجوب الحد لا ينفي وجوب غيره بطريق المنطوق وإنما يستفاد من المفهوم، وأنتم لا تقولون به فكيف قلتم به هنا ثم لم تقولوا به في غير هذا الموضع؟ سلمنا أنكم تقولون بالمفهوم وأن هذا المعنى مستفاد منه لكن رفع المفهوم كتخصيص العموم فإن التخصيص رفع بعض ما يقتضيه اللفظ فيجوز بخبر الواحد وكل هذا على تقدير ثبوت حكم المفهوم واستقراره وهذا لا سبيل إلى معرفته والباقي ظاهر في كلام الشيخ.

الطهارة^(١) وركعة في الصلاة. فذهب بعض من وافق في الرتبة الثانية إلى أن الزيادة هاهنا نسخ^(٢) إذ كان حكم المزيد عليه الإجزاء والصحة وقد ارتفع^(٣) وليس بصحيح؛ لأن النسخ رفع حكم الخطاب بمجموعه، والخطاب اقتضى الوجوب والإجزاء، والوجوب باق بحاله وإنما ارتفع الإجزاء وهو بعض ما اقتضى اللفظ، فهو كرفع المفهوم وتخصيص العموم، ثم إنما يستقيم أن لو ثبت الإجزاء واستقر^(٤) ثم وردت الزيادة بعده ولم

(١) قوله: «كزيادة النية... إلخ» أي: فإن النية لا تؤثر في الطهارة وجوداً ولا عدماً.

(٢) قوله: «فذهب بعض من وافق... إلخ» هكذا رأيت هذه العبارة في النسخة التي بيدي، وهي في غاية الغموض إلا أن يريد بمن وافق من قال بأن ذلك نسخ، ومع ذلك فليسوا بعضاً إذ القائل بذلك الحنفية كلهم كما هو مصرح به في كتبهم: ولعل لفظ البعض سبق قلم أو غلط من الناسخ، والمعنى: أن من قال عن الرتبة الثانية أنها نسخ قال عن هذه الرتبة أنها نسخ أيضاً.

(٣) قوله: «وقد ارتفع» معناه: أن هذه الزيادة المذكورة إما زيادة في سبب الحكم كالتية في الطهارة لأن سبب الحكم ما يتوصل به إليه، وإما زيادة تصير جزءاً للحكم كزيادة ركعة في الصلاة، وعلى كل فإن الإجزاء والصحة اللذين كانا معتبرين قبل الزيادة قد ارتفعا وهما الحكم، ولا معنى للنسخ إلا هذا. وحاصل الجواب: لا نسلم ارتفاع الحكم لأن النسخ إنما هو رفع حكم الخطاب بمجموعة بأن يكون الخطاب قد اقتضى حكماً ثم جاء خطاب آخر فرفعه، والخطاب في هذه الأمثلة ونحوها اقتضى الوجوب والإجزاء، فالوجوب باق قبل الزيادة وبعدها وإنما ارتفع الإجزاء وهو بعض مقتضيات اللفظ، فهو كرفع المفهوم وتخصيص العموم، وكل منهما لا يسمى نسخاً إلا على اصطلاح السلف كما أسلفنا عن المحقق ابن القيم.

(٤) قوله: «إنما يستقيم... إلخ» هذا جواب آخر مبني على عدم تسليم المدعي وحاصله: أن ما ذكرتموه لا نسلم أنه مستقيم ولا استقامة له إلا بعد أن نعلم أن الإجزاء استقر وثبت أولاً، ثم وردت الزيادة للاتفاق بيننا وبينكم أن من شرط النسخ أن يتأخر عن المنسوخ وهنا لم يتحقق هذا الشرط لاحتمال أن الزيادة كانت حاصلة بالقياس المقارن للفظ، وأن يكون بخير يحتمل أن يكون متصلاً باللفظ مبيناً للشرط، فدعوى استقرار الجواز ثم نسخه تحكم.

وحاصل الكلام في المسألة: أن المنسوخ هل يشترط أن يكون مقصوداً بالرفع أم لا؟ فإن اشترط أن يكون مقصوداً بالرفع لم يكن رفع استقلال المزيد عليه بالحكم =

يثبت، بل ثبوت الزيادة بالقياس المقارن للفظ أو لخبر يحتمل أن يكون متصلاً بياناً للشرط، فلا معنى لدعوى استقراره بالتحكم، ثم لا يصح هذا من أصحاب الشافعي، فإنهم اشترطوا النية للطهارة والطهارة للطواف بالسنة وأصلها ثابت بالكتاب. فإن قيل: فالطهارة المنوية غير الطهارة بلا نية وإنما هي نوع آخر، فاشترط النية يوجب رفع الأولى بالكلية، قلنا: هذا باطل فإنها لو كانت غيرها لوجب أن لا تصح الطهارة المنوية عند من لا يوجب النية لكونها غير مأمور بها.

فصل

ونسخ جزء العبادة المتصل بها أو شرطها ليس بنسخ لجملتها^(١). وقال المخالفون في الرتبة الثانية من الزيادة: هو نسخ، لأن الركعات الأربع غير الركعتين وزيادة، بدليل ما لو أتى بصلاة الصبح أربعاً فإنها لا تصح، ولأن الركعتين كانت لا تجزي فصارت مجزية وهذا تغيير وتبديل وليس بصحيح، لأن الرفع والإزالة إنما يتناول الجزء والشرط خاصة، وما سوى ذلك باق بحاله، فهو كالصلاة كانت إلى بيت المقدس ثم نسخ ذلك إلى الكعبة فلم يكن نسخاً للصلاة.

= نسخاً؛ لأنه ليس مقصوداً بالرفع ولا يلزمه ذلك، بل هو حاصل بالاقضاء الضروري وإن لم يشترط ذلك بل يكفي في المنسوخ أن يكون مرتفعاً بالقصد أو الاقتضاء الضروري كان رفع الاستقلال نسخاً.

(١) قوله: «فصل ونسخ جزء العبادة... إلخ» لما كان الفصل المتقدم في حكم الزيادة في العبادة عقبه بحكم ما لو نقص جزء أو شرط منها. وحاصله: أنه لو نقص من الظهر ركعتان أو أبطل اشتراط الطهارة فيه كان ذلك نسخاً للجزء والشرط اتفاقاً، ولكن هل نسخت العبادة الأولى بعبادة ثانية أم لا؟ المختار أنه ليس نسخاً لها وقيل هو نسخ. وحاصل الجواب عن النسخ أن النقص لم يجدد وجوباً بل أبطل الوجوب فقط، والثابت هو الوجوب الأول والزيادة باقية على الجواز الأصلي، وإنما الزائل وجوبها، فارتفع حكم شرعي لا إلى حكم شرعي فلا يكون نسخاً.

وقولهم هي غيرها قد سبق جوابه^(١)، وإنما لا يصح الصبح إذا صلاها أربعاً لإخلاله بالسلام والتشهد في موضعه، وقولهم كانت غير مجزية معناه أن وجودها كعدمها، وهذا حكم عقلي ليس من الشرع والنسخ رفع ما ثبت بالشرع، وكذلك وجوب العبادة مزيل لحكم العقل في براءة الذمة وليس بنسخ.

فصل

يجوز نسخ العبادة إلى غير بدل، وقيل لا يجوز لقوله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾. ولنا: أنه متصور عقلاً وقد قام دليله شرعاً.

أما العقل^(٢) فإن حقيقة النسخ الرفع والإزالة ويمكن الرفع من غير بدل، ولا يمتنع أن يعلم الله تعالى المصلحة في رفع الحكم وردهم إلى ما كان من الحكم الأصلي.

وأما الشرع^(٣) فإن الله سبحانه نسخ النهي عن إدخار لحوم الأضاحي

(١) قوله: «وقد سبق جوابه» أي: في قوله: «لأن النسخ رفع حكم الخطاب... إلخ» وقد علمت الجواب مما سطرناه آنفاً، وحاصل ما يقال أن هذا من باب تخصيص العام لا من باب النسخ.

(٢) قوله: «أما العقل... إلخ» حاصله: أنه لو كان ممتنعاً عقلاً لكان امتناعه لصورته أو لمخالفته المصلحة والحكمة، فأما امتناعه لصورته فغير مسلم إذ يقول قد أوجبت عليك القتال ونسخته عنك ورددتك إلى ما كان قبل من الحكم الأصلي، ولا يمتنع ذلك عند العقلاء، وأما امتناعه للمصلحة فإن الشرع لا يبتني عليها، وإن ابتني فلا يبعد أن تكون المصلحة في رفعه من غير إثبات بدل.

(٣) قوله: «وأما الشرع... إلخ» أي: لنا دليل آخر وهو أنه لو لم يجز لما وقع، وقد وقع منه أشياء فجاز، ثم بين محالّ الوقوع ومثّل للوقوع بنسخ النهي عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث، ففي الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها قالت: دف أهل أبيات من البادية حضرة الأضحى زمان رسول الله ﷺ فقال: «ادخروا ثلاثاً ثم =

وتقديم الصدقة أمام المناجاة إلى غير بدل، فأما الآية فإنها وردت في التلاوة^(١) وليس للحكم فيها ذكر على أنه يجوز أن يكون رفعها خيراً منها في الوقت الثاني لكونها لو وجدت فيه كانت مفسدة.

= تصدقوا بما بقي» فلما كان بعد ذلك قالوا يا رسول الله إن الناس يتخذون الأسقية من ضحاياهم ويحملون فيها الودك قال: «فما ذاك؟» قالوا: نهيت أن تؤكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث فقال: «إنما نهيتكم من أجل الدافة فكلوا وادخروا وتصدقوا». ورواه مسلم والنسائي عن جابر بلفظ أن النبي ﷺ نهى عن أكل لحوم الضحايا بعد ثلاث ثم قال بعد: «كلوا وادخروا».

قوله: الدافة قال ابن الأثير في النهاية: الدافة القوم يسرون جماعة سيراً ليس بالشديد، يقال هم يدفون دفيماً، والدافة قوم من الأعراب يردون المصر، يريد أنهم قدموا المدينة في عيد الأضحى فنهاهم عن ادخار لحوم الأضاحي ليفرقوها ويتصدقوا بها فينتفع أولئك القادمون بها.

وقوله أهل أبيات: يريد أنهم كانوا من البادية. ومثل أيضاً بنسخ تقديم الصدقة أمام المناجاة مشيراً بذلك إلى قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة ذلك خير لكم وأطهر فإن لم تجدوا فإن الله غفور رحيم﴾ قال ابن عباس هذه الآية منسوخة بالآية التي بعدها وهي قوله تعالى: ﴿أأشفقتم أن تقدموا بين يدي نجواكم صدقات﴾ الآية. ولهذا النوع من النسخ أمثلة كثيرة.

(١) قوله: «فأما الآية... إلخ» أي: فالجواب عنها من أوجه: الأول أن هذا لا يمنع الجواز وإن منع الوقوع عند من يقول بصيغة العموم، ومن لا يقول بها فلا يلزمه أصلاً، ومن قال بها فلا يلزمه من هذا أنه لا يجوز في جميع المواضع إلا ببدل، بل يتطرق التخصيص إليه بدليل الأضاحي والصدقة أمام المناجاة، ثم ظاهره أنه أراد أن نسخ آية بآية أخرى مثلها لا يتضمن النسخ إلا رفع المنسوخ، أو يتضمن مع ذلك غيره، فكل ذلك محتمل. وأجاب القرافي بجواب آخر فقال: إنها صيغة شرط ولا يلزم في الشرط أن يكون ممكناً بل قد يكون محالاً، كقولنا: إن كان الواحد نصف العشرة فالعشرة اثنان فهذا شرط محال والكلام عربي صحيح، وإذا لم يستلزم الشرط الإمكان لم يدل على الوقوع مطلقاً فضلاً عن الوقوع ببدل.

فصل

يجوز النسخ بالأخف والأثقل^(١)، وأنكر بعض أهل الظاهر جواز النسخ بالأثقل^(٢) لقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ وقال: ﴿الَّذِينَ حَقَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ - يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ﴾، ولأن الله تعالى رؤوف فلا يليق به التثقيل والتشديد.

ولنا: أنه لا يمتنع لذاته^(٣) ولا يمتنع أن تكون المصلحة في التدرج والترقي من الأخف إلى الأثقل كما في ابتداء التكليف، وقد نسخ التخيير^(٤)

(١) قوله: «فصل يجوز النسخ بالأخف والأثقل... إلخ» أما النسخ بالأخف فقد انعقد الإجماع على جوازه كما حكاه الطوفي، وإنما الخلاف جار بالأثقل، وقال العضد في شرح المختصر: يجوز نسخ التكليف بتكليف أخف أو مساو اتفاقاً ينتهي. فكان على المصنف أن يقول: يجوز النسخ بالأخف والمساوي والأثقل، ولكنه تبع في هذا التعبير الغزالي في المستصفي.

(٢) قوله: «وأنكر بعض أهل الظاهر... إلخ» قال الأمدي: ومنع منه أيضاً بعض الشافعية.

(٣) قوله: «ولنا أنه لا يمتنع لذاته... إلخ» أي: إنا نقول للمانع هل امتنع ما ذكرتم عقلاً أو شرعاً؟ فإن قلتم امتنع شرعاً فنسحب عنه، وإن قلتم امتنع عقلاً فالممتنع عقلاً هو الممتنع لذاته وليس هو كذلك.

وإيضاحه: أنه لو امتنع لامتنع لذاته أو لتضمنه مفسدة، لكنه لم يمتنع لواحد منهما فلا يمتنع أصلاً، وإنما قلنا أنه لا يمتنع لذاته لأنه لو قدر وقوعه لم يلزم منه محال لذاته، بل قد وقع كما سيأتي ولم يلزم منه محال فدل على أنه لا يمتنع لذاته، أي لكونه نسخاً للأخف إلى الأثقل، وإنما قلنا أنه لا يمتنع لتضمن مصلحة، لأن الأصل عدم المفسدة فيه وما يدعيه الخصم مفسدة فيه فليس بشيء، بل قد يتضمن مصلحة عظيمة وهو تدرج المكلف من الأخف إلى الأثقل فيسهل عليه ولا يتبرم به. وحاصله: أن ذلك لا يمتنع لذاته ولا لغيره ولا يكون ممتنعاً أصلاً فيكون جائزاً.

(٤) قوله: «وقد نسخ التخيير... إلخ» هذا استدلال بالوقوع على الجواز، وبيان وقوعه بصور ذكرها. قوله: «وقد نسخ التخيير» أي فإنهم كانوا في صدر الإسلام يخير =

بين الفدية والصيام بتعيين الصيام وجواز تأخير الصلاة حالة الخوف إلى وجوب الإتيان بها وحرمة الخمر ونكاح المتعة والحرمة الأهلية وأمر الصحابة بترك القتال والإعراض^(١) ثم نسخ بإيجاب الجهاد، والآيات التي احتجوا بها وَرَدَّتْ في صور خاصة^(٢) أريد بها التخفيف وليس فيه منع إرادة التثقيل،

= أحدهم بين أن يصوم وبين أن يفطر ويطعم، فنسخ ذلك إلى وجوب الصيام عيناً وذلك أثقل من التخيير. ومنها تأخير صلاة الخوف حال القتال إلى وجوبها على حسب الإمكان بقوله: ﴿فإن خفتهم فرجالاً أو ركباناً﴾ وكان لهم قبل ذلك تأخيرها حتى ينقضي القتال، وجوبها في وقته أثقل. ومنها أن الخمر والحرمة الأهلية وامتعة النكاح كانت كلها مباحة فنسخت لإباحتها إلى التحريم وهو أثقل.

(١) قوله: «وأمر الصحابة بترك القتال... إلخ» يعني أن القتال كان متروكاً في صدر الإسلام بقوله تعالى: ﴿فأعرض عنهم - فاعف عنهم واصفح - فاعفوا واصفحوا﴾ ثم نسخ بوجوبه بقوله تعالى: ﴿أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا﴾ إلى آيات كثيرة، وجوب القتال أثقل من تركه. وكذلك كان حكم الزاني في أول الإسلام، إن كان امرأة حبست حتى تموت، وإن كان رجلاً عفا وأوذى بالقول عملاً بقوله تعالى: ﴿واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم فإن شهدوا فأمسكوهن في البيوت﴾ إلى قوله: ﴿واللذان يأتيانها منكم فآذوهما﴾ أي بالتعنيف والدم، فسوخ ذلك بآية الرجم وآية النور في جلد البكر وغيره.

(٢) قوله: «وردت في صور خاصة... إلخ» معناه: أن الآيات الواردة في التخفيف وردت في أحكام خاصة وليست عامة حتى يحتاج بعمومها على منع النسخ إلى الأثقل، أما قوله تعالى: ﴿يريد الله بكم اليسر﴾ الآية فهو في سياق تخفيف الصوم عن المريض والمسافر، واللام في اليسر والعسر وإن احتمل أنها للاستغراق لكنها محمولة على المعهود وهو اليسر الحاصل بالإفطار للمريض والمسافر، والعسر الحاصل لهما بالصوم حالة المرض والسفر. على أن ابن الخشاب وهو من أئمة اللغة حكى في (المرتجل) عن بعض أهل العلم أن الكلام متى كان فيه معهود تعين رجوع اللام إليه، وإنما يحكم على الاستغراق إذا انتفى المعهود.

وأما قوله تعالى: ﴿الآن خفف الله عنكم﴾ فهي في الجهاد بدليل ما قبلها وما بعدها وهو قوله عز وجل: ﴿إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين﴾ إلى قوله: ﴿وإن يكن منكم ألف يغلبوا ألفين﴾، وأما قوله تعالى: ﴿يريد الله أن يخفف عنكم﴾ فهي في سياق نكاح الأمة لمن لم يجد طول حرة، ثم هي مُطْلَقة لا عموم للفظها فلا استدلال بها على ما ذكرتم.

وقولهم إن الله رؤوف^(١) فلا يمنع من التكليف بالأثقل كما في التكليف ابتداءً وتسليط المرض والفقر وأنواع العذاب لمصالح يعلمها.

فصل

إذا نزل الناسخ فهل يكون نسخاً في حق من لم يبلغه^(٢)؟ قال القاضي: ظاهر كلام أحمد رحمه الله أنه لا يكون نسخاً لأن أهل قبا بلغهم نسخ الصلاة إلى بيت المقدس وهم في الصلاة فاعتدوا بما مضى من صلاتهم.

(١) قوله: «وقولهم إن الله رؤوف... إلخ» في عبارته هنا خفاء وأصلها من المستصفي وأصلها فيه: فإن قيل: إن الله رؤوف رحيم بعباده ولا يليق به التشديد قلنا: فينبغي أن لا يليق به ابتداءً التكليف ولا تسليط المرض والفقر وأنواع العذاب على الخلق، هذا كلامه. فقول المصنف «وقولهم» هو مبتدأ وجملة «لا يمنع» هو الخبر والفاء ليس لها موقع هنا ولعلها من زيادة النسخ، ولما اختصر المحقق الطوفي هذه العبارة أوضحها فقال: قال تشديدها يعني النسخ إلى الأثقل، ولا يليق برأفة الله عز وجل قلنا: منقوض بتسليط المرض والفقر وأنواع الآلام والمؤذيات، فإن قيل لمصالح علمها قلنا: قد أجبتم عنا انتهى. أي: فإن قيل أن النقص بالمرض والفقر والآلام لا يلزمنا لأن ابتلاء الخلق بذلك لمصالح علمها لهم فيه، قلنا: هذا الجواب مشترك بيننا وبينكم لأننا نقول وكذلك النسخ من الأخف إلى الأثقل لمصالح علمها تعالى فيهم.

(٢) قوله: «فصل إذا نزل الناسخ... إلخ» أي: لا يثبت النسخ في حق من لم يبلغه الناسخ. مثاله: لو نسخت إباحة بعض المطاعم المباحة كالتفاح مثلاً بأن قيل هو حرام عليكم، فمن بلغه هذا النسخ ثبت التحريم في حقه، ومن لم يبلغه ففيه الخلاف، فعلى ما اختاره أبو يعلى لا يكون في حقه نسخاً حتى لو أكل قبل العلم، ويعد النسخ لا يكون عاصياً وهو ظاهر كلام الإمام أحمد بدليل أن أهل مسجد قبا زمن النبي ﷺ كانوا يصلون إلى بيت المقدس فبلغهم وهم في الصلاة نسخ التوجه إلى البيت المذكور بالتوجه إلى الكعبة فتوجهوا إليها وأتموا صلاتهم وذلك بعد نزول الناسخ، فلو كان نسخاً في حقهم قبل العلم لاستأنفوا الصلاة. وهذا هو الحق وعلى ما اختاره أبو الخطاب محفوظ الكلوذاني من أصحابنا يكون نسخاً.

وقال أبو الخطاب^(١): يتخرج أن يكون نسخاً بناء على قوله في الوكيل ينزل بعزل الموكل وإن لم يعلم؛ لأن النسخ ينزل الناسخ لا بالعلم^(٢) إذ العلم لا تأثير له إلا في نفي العذر ولا يمتنع وجوب القضاء

(١) قوله: «وقال أبو الخطاب... إلخ» يعني: أن في لزوم حكم الناسخ من لم يبلغه قولين كالقولين فيما إذا عزل الموكل الوكيل ولم يبلغه العزل هل ينزل أو لا؟ إن قلنا ينزل الوكيل بالعزل قبل علمه به لزم المكلف حكم الناسخ قبل علمه به وإلا فلا، ووجه هذا التخريج أن المكلف في التزام الأحكام بالنسبة إلى أوامر الله تعالى كالوكيل في التصرفات بالنسبة إلى إذن الموكل، والجامع بينهما أن كل واحد من المكلف والوكيل لا يجوز له التصرف إلا بمقتضى الإذن وينزل بالعزل، فإذا قال الموكل لوكيله عزلتك انعزل، ولو قال الله تعالى للمكلف أسقطت عنك التكليف لسقط عنه ولم يجز له بعد ذلك أن يتصرف في العبادات فيما كان يتصرف فيه قبل، لكن ما قاله أبو الخطاب يلزم منه الدور لأن هذه المسألة أصولية، ومسألة عزل الوكيل من الفروع فهي فرع على مسألة النسخ، والعادة تخريج الفروع على الأصول، فلو خرجنا هذا الأصل المذكور في النسخ على الفرع المذكور في الوكالة لزم الدور لتوقف الأصل على الفرع المتوقف عليه فتصير من باب توقف الشيء على نفسه بواسطة.

تنبيه: هذا الحكم وهو عدم لزوم حكم الناسخ من لم يبلغه لا يختص الناسخ بل سائر النصوص ناسخة كانت أو مبتدأة وفيها الخلاف.

(٢) قوله: «لأن النسخ ينزل الناسخ» هذا استدلال أبي الخطاب وبيانه: أن النسخ بورود الناسخ لا بالعلم به فيثبت حكمه في حق المكلف وإن لم يبلغه. وإنما قلنا النسخ يحصل بورود الناسخ لأن النسخ رفع الحكم، وبورود الناسخ يحصل الرفع سواء بلغ المكلف الناسخ أو لا، وذلك يقتضي أنه يثبت في حقه مطلقاً بلغه أم لم يبلغه. نعم إذا لم يبلغه الناسخ فأخذ بامثال حكمه كان معذوراً بعدم العلم فيلزمه الاستدراك بالقضاء، ووجوب القضاء على المعذور غير ممتنع كالحائض والنائم يقضيان ما فاتهما من العبادات وقت الحيض والنوم مع أنهما معذوران، كذلك من لم يبلغه الناسخ يقضي ما فاته من حكمه في حال عدم بلوغه إياه، ويظهر أثره عدم العلم في سقوط الإثم فإنه لو علم بالنسخ وترك مقتضاه أثم ولزمه القضاء، فإذا لم يعلم لزمه القضاء ولا إثم عليه للعذر.

على المعذور كالحائض والنائم، والقبلة يسقط استقبالها في حق المعذور^(١) فلهذا لم يجب على أهل قبا إعادة. وقال من نصّر الأول^(٢) النسخ بالناسخ لكن العلم شرط؛ لأن الناسخ خطاب ولا يكون خطاباً في حق من لم يبلغه.

فصل

يجوز نسخ القرآن بالقرآن^(٣) والسنة المتواترة بمثلها، والأحاد بالأحاد والسنة بالقرآن، كما نسخ التوجه إلى بيت المقدس، وتحريم المباشرة في ليالي رمضان، وجواز تأخير الصلاة حالة الخوف بالقرآن وهو في السنة^(٤).

(١) قوله: «والقبلة يسقط استقبالها في حق المعذور» هذا جواب من أبي الخطاب عن قصة أهل قبا وتقريره: أن قصة أهل قبا لا حجة فيها على عدم لزوم حكم الناسخ من لم يبلغه لأنهم كانوا معذورين بعدم العلم، وإنما أحلوا باستقبال القبلة في ابتداء صلاتهم، واستقبال القبلة يسقط بالعدر في جميع الصلاة بدليل ما إذا اشتبهت عليه جهتها فاجتهد فأخطأها فإن صلاته تصح وإن وقعت جميعها إلى غير القبلة، فلأن تصح الصلاة مع ترك الاستقبال في جزء منها للعدر أولى.

(٢) قوله: «وقال من نصر الأول... إلخ» هذا جواب عن دليل أبي الخطاب وتقريره: أنا إن سلمنا أن النسخ يحصل بورود الناسخ كما قررت به لكن علم المكلف به وبلوغه إياه شرط للزوم حكمه له، فلا يثبت في حقه بدون العلم لاستحالة ثبوت المشروط بدون شرطه، وإذا لم يكن العلم شرطاً لزم تكليف ما لا يطاق أو تكليف ما لا يعلمه المكلف.

(٣) قوله: «فصل يجوز نسخ القرآن بالقرآن... إلخ» نسخ هذه الثلاثة بمثلها اتفاق لا اختلاف فيه لأن ذلك مماثل فجاز أن يرفع بعضه بعضاً. فإن قيل: المثان يستويان من كل وجه ويسد أحدهما مسد الآخر وحينئذ يكون ارتفاع أحدهما بالآخر ترجيحاً من غير مرجح إذ ليس أحدهما أولى بأن يرتفع بالآخر من العكس فالجواب: أنه يقال لما كان الناسخ وارداً كان أولى بأن يكون رافعاً بقوته.

(٤) قوله: «بالقرآن وهو بالسنة» أي: أن النسخ حصل بالقرآن والمنسوخ كان ثابتاً بالسنة، لأن تحريم المباشرة كان بالسنة، وكذلك جواز تأخير الصلاة إلى انجلاء القتال حتى قال عليه السلام يوم الخندق وقد أخرج الصلاة: «حشا الله قبورهم ناراً» =

فأما نسخ القرآن بالسنة المتواترة فقال أحمد رحمه الله: لا ينسخ القرآن إلا قرآن يجيء بعده. قال القاضي^(١): ظاهره أنه منع منه عقلاً

= لحبسهم له عن الصلاة، والتوجه إلى بيت المقدس ليس في القرآن وإنما هو في السنة فنسخ ذلك بالقرآن.

ثم اعلم أن نسخ السنة بالكتاب فيه خلاف، والجواز هو ما عليه الجمهور وبه قال من منع من نسخ القرآن بالسنة، وللشافعي في ذلك قولان حكاهما القاضي أبو الطيب الطبري وأبو إسحاق الشيرازي وسليم الرازي وإمام الحرمين وصححوا جميعاً الجواز. قال ابن برهان: هو قول المعظم، وقال سليم: هو قول عامة المتكلمين والفقهاء، وقال السمعاني: هو الأولى بالحق، وجزم به الصيرفي، ولا وجه للمنع قط ولم يأت من ذلك ما يتشبه به المانع لا من عقل ولا من شرع. قلت من نقل المنع عن الشافعي أطلقه وقال الأسنوي في شرح المنهاج: كلام المصنف يعني البيضاوي مشعر بأن للشافعي قولين في المسألة وهو غير معروف، فإن جوزناه فيشترط في السنة إذا كانت ناسخة أن تكون متواترة. اهـ. وهذا يؤخذ من كلام البيضاوي أيضاً فإنه قال: لا ينسخ المتواتر بالأحاد لأن القاطع لا يدفع بالظن من كلام البيضاوي أيضاً فإنه قال: لا ينسخ المتواتر بالأحاد لأن القاطع لا يدفع بالظن. اهـ. وهذا هو الصواب وما ذهب إليه الشافعي فيحمل منعه على ذلك وإن أطلق أصحابه النقل عنه.

(١) قوله: «قال القاضي» يعني: أبا يعلى وهو المراد حيث أطلق في هذا الكتاب. وقوله: «ظاهره» الضمير لقال أحمد، واحتج القاضي به على المنع شرعاً وعقلاً وليس بصحيح، بل ظاهر كلام الإمام أحمد يدل على المنع شرعاً لا عقلاً لأنه قال: لا ينسخ القرآن إلا قرآن يجيء بعده، فعلق المنع على أمر شرعي لا عقلي. وقال ابن مفلح في أصوله: نسخ القرآن بالسنة المتواترة كلام أحمد منعه وهذا الخلاف في الجواز عقلاً، وأما الجواز شرعاً فالمشهور عن الإمام أحمد رضي الله عنه منعه وبه قال الشافعي وأكثر أصحابه والظاهرية وغيرهم، وقيل يجوز وهو رواية عن أحمد واختيار أبي الخطاب وابن عقيل وأكثر الحنفية والمالكية وغيرهم، وهو الذي نصره ابن الحاجب وحكاه عن الجمهور انتهى. فيعلم من هذا أن للإمام أحمد روايتين اختار الأولى أبو يعلى والثانية أبو الخطاب وابن عقيل.

وشرعاً، وقال أبو الخطاب وبعض الشافعية: يجوز ذلك؛ لأن الكل^(١) من عند الله ولم يعتبر التجانس، والعقل لا يحيله فإن الناسخ في الحقيقة هو الله سبحانه على لسان رسوله ﷺ بوحى غير نظم القرآن. وإن جوزنا له النسخ بالاجتهاد^(٢) فالإذن في الاجتهاد من الله تعالى، وقد نسخت الوصية للوالدين والأقربين بقوله: «لا وصية لوارث»، ونسخ إمساك الزانية في البيوت بقوله: «قد جعل الله لهن سبيلاً البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب الجلد والرجم».

ولنا^(٣): قول الله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِخْهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ

(١) قوله: «لأن الكل» أي: الكتاب والسنة من عند الله فما المانع منه، وإذا كان ذلك كذلك فالتجانس أي اعتبار الجنس ليس بمعتبر.

(٢) قوله: «وإن جوزنا له النسخ بالاجتهاد» الضمير للنبي ﷺ.

(٣) قوله: «ولنا» أي: ودليلنا على أن القرآن لا ينسخ بالسنة قول الله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ﴾ الآية. ففي الآية حصر النسخ في كونه خيراً من المنسوخ أو مثله، والسنة لا تساوي القرآن فضلاً عن أن تكون خيراً منه فلا تكون ناسخة له. ودليلنا أيضاً حديث الدارقطني وهو نص في المسألة. وأيضاً: أن السنة لا تنسخ لفظ القرآن، فكذلك لا تنسخ لاشترائه لفظ القرآن وحكمه في القوة والتعظيم وصيانه عن أن يرفع بما هو دونه. وأجاب المجوزون عن الآية بأن المراد نأت بخير منها في الحكم ومصالحته، والسنة تساوي القرآن في ذلك إذ المصلحة الثابتة بالسنة قد تكون أضعاف المصلحة الثابتة بالقرآن، إما في عظم الأجر بناء على نسخ الأخف بالأثقل، أو في تخفيف التكليف بناء على نسخ الأثقل بالأخف، وأيضاً فإن الآية على التقديم والتأخير، والتقدير ما ننسخ من آية نأت منها بخير، فلا يكون فيها دلالة على محل النزاع أصلاً.

وقال في المستصفي: ليس المراد من قوله تعالى: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا﴾ نأت بقرآن آخر خير منها، لأن القرآن لا يوصف بكون بعضه خيراً من بعض، قال بل معناه: أن يأتي بعمل خير من ذلك العمل لكونه أخف منه أو أجزل ثواباً، هذا كلامه، وعليه فلا دليل للخصم في هذه الآية. وأما الحديث فالجواب عنه: أن الحجة لا تقوم بمثله ههنا لأن ما هنا أصل كبير ومثله لا يخفى في العادة لتوفر الدواعي على نقل ما كان كذلك عادة، فلو ثبت لاشتهر ثم لم يخالفه أحد من العلماء لشهرته =

مِثْلَهَا ﴿ والسنة لا تساوي القرآن ولا تكون خيراً منه . وقد روى الدارقطني في سننه عن جابر أن النبي ﷺ قال: «القرآن ينسخ حديثي وحديثي لا ينسخ القرآن»، ولأنه لا يجوز نسخ تلاوة القرآن وألفاظه بالسنة فكذلك حكمه . وأما الوصية فإنها نسخت بآية المواريث^(١) قاله ابن عمر وابن عباس . وقد أشار النبي ﷺ إلى هذا بقوله: «إن الله تعالى قد أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث». وأما الآية الأخرى فإن الله سبحانه أمر بإمساكنهن إلى غاية يجعل لهن سبيلاً فبين النبي ﷺ إن الله جعل لهن السبيل وليس ذلك بنسخ والله أعلم .

فصل

فأما نسخ القرآن والمتواتر من السنة بأخبار الأحاد فهو جائز عقلاً^(٢) إذ لا يمتنع أن يقول الشارع تعبدناكم بالنسخ بخبر الواحد^(٣) وغير جائز شرعاً،

= ودلالته، سلمنا صحته لكنه ليس نصاً في محل النزاع بل هو ظاهر لأن لفظه عام، ودلالة العام ظاهرة لا قاطعة فيحمل على أن خبر الواحد لا ينسخ القرآن فيبقى التواتر لا دليل على المنع فيه من ذلك .

وأما قولهم أن السنة لا تنسخ لفظ القرآن فالجواب عنه بالفروق وهو: أن لفظ القرآن معجز والسنة لا تقوم مقامه في الإعجاز . بخلاف حكمه فإن المراد منه تكليف الخلق به والسنة تقوم مقامه في ذلك . قال المحقق الطوفي في أصوله: قلت تلخيص مأخذ النزاع في المسألة أن بين القرآن ومتواتر السنة جامعاً وفارقاً، فالجامع بينهما إفادة العلم وكونهما من عند الله ، والفراق إعجاز لفظ القرآن والتعبد بتلاوته بخلاف السنة، فمن لاحظ الجامع أجاز النسخ ومن لاحظ الفارق منعه .

(١) قوله: «وأما الوصية... إلخ» هذا شروع في الجواب عن أدلة المجوزين وحاصله: أن ما تمسكتكم به من أنه من نسخ الكتاب بالسنة غير صحيح، وإنما هو من نسخ الكتاب بالكتاب .

(٢) قوله: «فهو جائز عقلاً» نقل ابن برهان الاتفاق عليه ثم قال: هو جائز بلا خلاف، وحكاه سليم الرازي عن الأشعرية والمعتزلة .

(٣) قوله: «إذ لا يمتنع... إلخ» أي: لا يمتنع ذلك إذ لا يلزم من فرض وقوعه محال .

وقال قوم من أهل الظاهر يجوز^(١)، وقالت طائفة يجوز في زمن النبي ﷺ ولا يجوز بعده^(٢) لأن أهل قبا^(٣) قبلوا خبر الواحد في نسخ القبلة، وكان النبي ﷺ يبعث آحاد الصحابة إلى أطراف دار الإسلام فينقلون الناسخ والمنسوخ، ولأنه يجوز التخصيص به فجاز النسخ به كالمتواتر. ولنا إجماع الصحابة على أن القرآن والمتواتر يدفع بخبر الواحد، فلا ذاهب إلى تجويزه حتى قال عمر لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت^(٤).

(١) قوله: «وقال قوم من أهل الظاهر يجوز» من هؤلاء القوم ابن حزم وهو وأهل الظاهر ممن يعتد بقولهم في الإجماع فإذا خالفوا لم يكن إجماع. فانظر هذا مع نقل ابن السمعاني وسليم الرازي في التقريب الإجماع على عدم الوقوع، وإلى حكاية القاضي أبي الطيب في شرح الكفاية، والشيخ أبي إسحاق الشيرازي الإجماع على عدمه.

(٢) قوله: «وقالت طائفة» منهم أبو الطيب في التقريب والغزالي وأبو الوليد الباجي والقرطبي، حكاة في (إرشاد الفحول).

(٣) قوله: «لأن أهل قبا» أي: استدل القائلون بالوقوع بما ثبت من أن أهل قبا لما سمعوا مناديه ﷺ وهم في الصلاة يقول: «ألا أن القبلة قد حولت إلى الكعبة» فاستداروا ولم ينكر ذلك عليهم رسول الله ﷺ. ويجاب عنه بأنهم علموا ذلك بالقرائن لا بمجرد خبر الواحد.

(٤) قوله: «حتى قال عمر... إلخ» هكذا ذكر المصنف قول عمر: «لا ندري أصدقت أم كذبت». هذا الحديث خرجه مسلم وأبو داود والترمذي وصححه عن مغيرة عن الشعبي قال: قالت فاطمة بنت قيس طلقني زوجي ثلاثاً على عهد رسول الله ﷺ، فقال رسول الله ﷺ: «لا سكنى لك ولا نفقة»، قال مغيرة: فذكرت لإبراهيم فقال: قال عمر رضي الله عنه: «لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة لا ندري أحفظت أم نسيت». وكان عمر يجعل لها السكنى والنفقة، هذا لفظه. وأما قوله صدقت أم كذبت فلم نره، ولعل المصنف رواه بهذا اللفظ، وعلى كل فهذا لا يفيد أن خبر الواحد لا ينسخ الكتاب والمتواتر، بل يفيد جوازه، وذلك لأن عمر إنما رد خبر فاطمة لشبهة احتمال أنها نسيت، وهذا يدل على أن خبرها لو أفاده الظن ولم تقع له الشبهة المذكورة لعلم به. وللقائلين بالجواز دليل أقوى من تلك الأدلة وهو: أن الناسخ في الحقيقة إنما جاء رافعاً لاستمرار حكم المنسوخ ودوامه، وذلك ظني =

فصل

فأما الإجماع فلا ينسخ ولا ينسخ به؛ لأنه لا يكون إلا بعد انقراض زمن النص^(١)، والنسخ لا يكون إلا بنص ولا ينسخ بالإجماع لأن النسخ إنما يكون لنص، والإجماع لا ينعقد على خلافه لكونه معصوماً عن الخطأ، وهذا يفضي إلى إجماعهم على الخطأ.

فإن قيل فيجوز أن يكونوا ظفروا بنص كان خفياً هو أقوى من النص الأول أو ناسخ له، قلنا: فيضاف النسخ إلى النص الذي أجمعوا عليه لا إلى الإجماع^(٢).

وإن كان دليلاً قطعياً، فالمنسوخ إنما هو هذا الظني لا ذلك القطعي. ذكر هذا الطوفي وأطال في بيانه، ومال إلى جواز نسخ الكتاب ومتواتر السنة بخبر الواحد، وقال في مختصره: قلت ولعله أولى، وقال في شرحه: أي يشبه أنه أولى لاتجاهه ولم أجزم بذلك، ولذلك أتيت بلفظ الترجي.

(١) قوله: «لأنه لا يكون إلا بعد انقراض زمن النص... إلخ» بيانه: أما كون الإجماع فلا يكون إلا بعد انقراض النص أي إلا بعد عهد النبوة، والنسخ لا يكون بعدها. وأما في حياته فالإجماع لم ينعقد بدونه بل يكون قولهم المخالف لقوله لغواً باطلاً لا يعتد به ولا يلتفت إليه، وقولهم الموافق بعد لا اعتبار به بل الاعتبار بقوله وحده والحجة فيه لا في غيره، فإذا عرفت هذا علمت أن الإجماع لا ينعقد إلا بعد أيام النبوة، وبعد أيام النبوة قد انقطع الكتاب والسنة فلا يمكن أن يكون الناسخ منهما، ولا يمكن أن يكون الناسخ للإجماع إجماعاً آخر، لأن هذا الإجماع الثاني إن كان لا عن دليل فهو خطأ، وإن كان عن دليل فذلك يستلزم أن يكون الإجماع الأول خطأ، والإجماع لا يكون خطأ، فهذا يستحيل أن يكون الإجماع ناسخاً أو منسوخاً، لأن من شرط العمل به أن لا يكون مخالفاً للإجماع.

(٢) قوله: «فيضاف النسخ إلى النص» أي: فيكون المنسوخ هو النص الذي كان مستند الإجماع لا إلى الإجماع، يعني فيبطل الإجماع من أصله لا أنه يكون مرفوعاً بعد استقراره.

فصل (١)

ما ثبت بالقياس إن كان منصوصاً على علته فهو كالنص ينسخ وينسخ به، وما لم يكن منصوصاً على علته فلا ينسخ ولا ينسخ به على اختلاف

(١) قوله: «فصل ما ثبت بالقياس إن كان منصوصاً... إلخ» بيانه: أن الحكم الثابت بالقياس إما أن يكون منصوصاً على علته أو لا، فإن كان الشارع قد نص على علته كان ذلك القياس كالنص، فيكون ناسخاً ومنسوخاً كما أن النص كذلك، لأن القياس لا بد وأن يستند إلى نص، فإذا كانت علة القياس منصوصاً عليها في ذلك صار حكم القياس منصوصاً عليه بواسطة القياس فيكون نصاً يصح أن يكون ناسخاً ومنسوخاً.

مثال ذلك لو قال: حرمت الخمر المتخذ من العنب لكونه مسكراً، فإذا قسنا عليه نبيذ التمر المسكر في التحريم كان تحريم هذا النبيذ حكماً منصوصاً على علته، حتى كأنه قال: حرمت نبيذ التمر المسكر. فلو فرض أن الشارع قال: أبحث نبيذ الذرة المسكر جاز أن يكون تحريم نبيذ التمر المسكر المستفاد من القياس ناسخاً لذلك إذا ثبت تأخره عن إباحتها نبيذ الذرة، ومنسوخاً بإباحتها نبيذ الذرة إذا ثبت تقديم تحريم نبيذ التمر، وذلك لأن تحريم نبيذ التمر وإباحتها نبيذ الذرة حكمان متضادان مع اتحاد علتها وهي الإسكار، فكان المتأخر منهما ناسخاً للمتقدم، كما لو قال أبحث الخمر ثم حرمتها أو بالعكس.

وأما إذا لم يكن الحكم الثابت بالقياس منصوصاً على علته، لم يجز أن يكون ناسخاً ولا منسوخاً، لأن العلة إذا لم تكن منصوصة فهي مستنبطة، واستنباطها يكون باجتهاد المجتهد، واجتهاد المجتهد عرضة للخطأ فلا يقوى على رفع الحكم الشرعي، بخلاف النص على العلة فإنه بحكم الشارع المعصوم من الخطأ فهو يقوى على ذلك.

فإذا قسنا الذرة على البر والشعير في تحريم التفاضل بجامع الكيل بناء على أنه العلة فيهما، ثم قال الشارع مثلاً: أبحث التفاضل في السمسم، لم يجز لنا أن نجعل الإباحتها في السمسم ناسخة للتحريم في الذرة، ولا التحريم في الذرة ناسخاً للإباحتها في السمسم، لأن النسخ لا بد فيه من تضاد النسخ والمنسوخ، ونحن لا نعلم أن إباحتها التفاضل في السمسم وتحريمها في الذرة متضادان لجواز عدم =

مراتبه، وشذت طائفة فقالت: ما جاز بالتخصيص به جاز النسخ به، وهو منقوض^(١) بدليل العقل وبالإجماع وبخبر الواحد والتخصيص بجميع ذلك جائز دون النسخ فكيف يتساويان^(٢) والتخصيص بيان والنسخ رفع والبيان تقرير والرفع إبطال.

= اختلاف العلة فيهما، أو كون الحكم في أحدهما أو في البر والشعير غير معلل، فينتفي التضاد فينتفي النسخ.

تنبيه: ذكر الأمدي هذه المسألة ثم قال: منع منه الحنابلة مطلقاً. أي: سواء كانت العلة منصوصاً عليها أو مستنبطة، وهذا القول يرد ما ذكرناه من مذهبنا، ولعله رأى قولاً لبعض أصحابنا أو أنه لم يحقق النقل، قاله الطوفي.

قلت: رأيت المنع في كتاب التمهيد لأبي الخطاب من أصحابنا وإليك نص كلامه قال: فصل، فأما النسخ بالقياس فلا يجوز لأن ما ثبت بالنص لا يرفع بالقياس لأن النص إذا عارض القياس أسقطه، والصحابة كانت تترك آراءها بالنصوص، ولهذا صوب النبي ﷺ معاذاً حيث قال: «فإن لم تجد كتاباً أو سنة» قال: اجتهد رأيي، فجعل الانتقال إلى رأيه عند عدم الكتاب والسنة.

فإن قيل: أليس يجوز تخصيص النسخ بالقياس؟ قيل: إن التخصيص يبين المراد باللفظ فجاز بالقياس، والنسخ رفع حكم اللفظ رأساً. ولأن الصحابة خصصت ولم تنسخ، وما ثبت بالقياس لا ينسخه القياس لما بينا، وكذلك ما ثبت بالإجماع لا ينسخه القياس كما تقدم انتهى. ومنه تعلم أن من أصحابنا من أطلق القول بعدم النسخ وأن نقل الأمدي صحيح.

(١) قوله: «وهو منقوض... إلخ» أما نقضه بدليل العقل فإن دليبه يجوز التخصيص به دون النسخ، وكذلك الإجماع يجوز التخصيص به دون النسخ، ومثلهما خبر الواحد، لكن في هذا الثالث نظر لأنه تقدم أن خبر الواحد ينسخ مثله، وفي نسخه ما هو أقوى منه خلاف. فالمراد منه هنا أن خبر الواحد لا ينسخ القاطع وهو المشهور. والحاصل أن هذه الثلاثة تكون مخصصة لا ناسخة.

(٢) قوله: «فكيف يتساويان» أي حتى يصح أن ما جاز بأحدهما جاز بالآخر. وتقريره: أن النسخ إبطال للحكم لأنه رفع له، والتخصيص تقرير وبيان له لأنه عبارة عن بيان المراد من اللفظ، فإذا بان المراد منه استقر الحكم عليه، ورفع الحكم وتقريره متناقضان، فيمتنع استواءهما حق يقال: إن ما جاز بالتخصيص به جاز النسخ به، لأن ذلك يصير كقولنا: ما جاز أن يبين الحكم ويقرره جاز أن يرفعه ويبطله، وهو باطل، لأنه ترتيب لحكمين متناقضين على علة واحدة.

فصل (١)

والتنبيه ينسخ وينسخ به؛ لأنه يفهم من اللفظ فهو كالمنطوق وأوضح منه. ومنع منه بعض الشافعية^(٢) وقالوا هو قياس جلي وليس بصحيح وإنما هو مفهوم الخطاب، ولأنه يجري مجرى النطق في الدلالة فلا يضر تسميته

(١) قوله: «فصل والتنبيه ينسخ وينسخ به» بيانه: أن ما دل عليه اللفظ في محل النطق يقال له: منطوق، ثم إن كان اللفظ موضوعاً لذلك المعنى فصريح، وإن دل عليه بدلالة الالتزام فدلالة التزامية، وإن لم يكن اللفظ مقصوداً للمتكلم فدلالة إشارة، وإن لم يتوقف واقترب بحكم لولم يكن لتعليقه كان بعيداً فتنبيه وإيماء، وهذا معلوم من محله من هذا الكتاب. إذا عرف هذا فليعلم أن تنبيه اللفظ وهو المفهوم عند إطلاقه من غير مفهومه يجوز أن يكون ناسخاً، كما أن المنطوق وهو اللفظ نفسه يجوز أن يكون ناسخاً، والجامع بينهما أن كليهما دليل.

(٢) قوله: «ومنع منه بعض الشافعية: الخلاف مبني على الخلاف في أن التنبيه هل هو قياس جلي أم لا؟ أو على أن دلالة لفظية أو عقلية التزامية؟ فإن قلنا هي لفظية جاز نسخها، والنسخ بها كالمنطوق وهو لفظها الذي نبه عليها، وإن قلنا هي عقلية، كان قياساً جلياً، والقياس لا ينسخ ولا ينسخ به لأنه إن عارض نصاً أو إجماعاً لم يعتبر معهما، وإن عارض قياساً فإن كان أحدهما راجحاً تعين العمل به، وإن استويا وجب الترجيح على كل حال.

وأجيب: بأننا لا نسلم أن القياس لا ينسخ ولا ينسخ به؛ لأنه دليل يثبت حكماً طارئاً مناقضاً لحكم قبله، فجاز النسخ به ونسخه كسائر ما يجوز فيه النسخ، لكن هذا إنما يظهر فيما إذا كانت علة القياسين أو علة المتأخر عنهما منصوبة، أما إذا كانتا مستنبطتين أو علة المتأخر مستنبطة فحكمها الترجيح ويضعف النسخ.

ومثال المسألة أن قوله عز وجل: ﴿فلا تقل لهما أف﴾ نبه على تحريم ضرب الوالدين بطريق أولى، فلو فرض أن ضربهما كان مباحاً قبل هذا التنبيه كان هو ناسخاً لإباحة الضرب، ولو فرض أن إباحة ضربهما شرعت بعد التنبيه المذكور كانت ناسخة له، فهو أعني التنبيه ناسخ في الصورة الأولى، منسوخ في الصورة الثانية.

قياساً. وإذا نسخ الحكم في المنطوق بطل الحكم في المفهوم^(١) وفيما يثبت بعلمته أو بدليل خطابه. وأنكر ذلك بعض الحنفية لأنه نسخ بالقياس وليس بصحيح؛ لأن هذه فروع تابعة لأصل، فإذا سقط حكم الأصل سقط حكم الفرع.

فصل

فيما يعرف به النسخ

اعلم أن ذلك لا يعرف بدليل العقل ولا بقياس^(٢)، بل بمجرد النقل وذلك من طرق:

(١) قوله: «وإذا نسخ الحكم في المنطوق... إلخ» معناه: أن منطوق اللفظ بالمطابقة أو التضمن إذا نسخ بطل حكم ما تقرع عليه من مفهومه ومعلوله ودليل خطابه. وخالف بعض الحنفية فقالوا: لا يبطل شيء من ذلك بل يختص النسخ بالمنطوق وحده، وما خرج عن محل النطق فهو حكم مستقل لا يلزم من نسخه نسخه، كما لو ثبت بدليل غيره. واعترض هذا بما في الكتاب من أنه إذا سقط حكم الأصل سقط حكم الفرع.

ومثال ذلك: أنه لو نسخ النهي عن قضاء القاضي وهو غضبان لبطل تحريم الحكم عليه جائعاً أو عطشان أو غير ذلك من الأحوال المزعجة، وجاز له أن يحكم فيها. ولو نسخ قوله ما أسكر فهو حرام لبطل مفهوم عليه، وهو أن ما لم يسكر من الخمر فهو حرام. ولو نسخ قوله في سائمة الغنم الزكاة لبطل مفهوم دليل خطابه، وهو أن غير السائمة لا زكاة فيها.

كل ذلك لما ذكر من أنها فروع تبعت أصلها في السقوط، فإن أريد إثباتها احتاجت إلى دليل آخر مثبت، وعلى قول بعض الحنفية هي ثابتة بعد زوال أصلها فلا تحتاج إلى دليل مثبت. ومأخذ الخلاف أن الحكم هل يفترق في دوامه إلى دوام علته أم لا؟ إن قيل يفترق إلى دوام علته تبع حكم الفرع حكم أصله في النسخ وإلا فلا.

(٢) قوله: «اعلم أن ذلك... إلخ» في العبارة بعض خفاء وإيضاحه: أن يقال اعلم أنه إذا تناقض نصان فالناسخ هو المتأخر ولا يعرف تأخره بدليل العقل... إلخ، وذلك أن النسخ إما رفع الحكم الشرعي، أو بيان مدة انتهائه، وكلاهما لا طريق للعقل =

أحدها: أن يكون في اللفظ^(١)، كقوله: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها»^(٢)، «كنت رخصت لكم في جلود الميتة فلا تنتفعوا».

الثاني: أن يذكر الراوي تاريخ سماعه فيقول سمعت عام الفتح ويكون المنسوخ معلوماً بقدمه.

الثالث: أن تجمع الأمة على أن هذا الحكم منسوخ وأن ناسخه متأخر.

الرابع: أن ينقل الراوي الناسخ والمنسوخ فيقول رخص لنا في المتعة فمكثنا ثلاثاً ثم نهانا عنها.

الخامس: أن يكون راوي أحد الخبرين أسلم في آخر حياة النبي ﷺ والآخر لم يصحب النبي ﷺ إلا في أول الإسلام، كرواية طلق بن علي الحنفي وأبي هريرة في الوضوء من مسح الفرج^(٣) والله تعالى أعلم.

= إلى معرفته، ولو كان للعقل طريق إلى معرفة النسخ بدون النقل لكان له طريق إلى معرفة ثبوت الأحكام بدون النقل وليس كذلك.

(١) قوله: «أن يكون في اللفظ» أي: ما يدل على النسخ.
(٢) قوله: «كنت نهيتكم... إلخ» رواه الترمذي وصححه، وفيه وفيما بعده نص على النسخ.

(٣) قوله: «في الوضوء من مس الذكر» الحديث عن قيس بن طلق عن أبيه قال: خرجنا وفداً حتى قدمنا على رسول الله ﷺ فبايعناه وصلينا معه، فلما قضى الصلاة جاء رجل كأنه بدوي، فقال: يا رسول الله ما ترى في رجل مس ذكره في الصلاة، فقال: «وهل هو إلا مضغة منك أو بضعة منك» رواه النسائي. وأما حديث أبي هريرة فرواه الإمام أحمد عنه بلفظ: قال رسول الله ﷺ: «من أفضى بيده إلى ذكره ليس دونه ستر فقد وجب عليه الوضوء». ففي بعض ألفاظ حديث طلق جئت وهم يؤمسون المسجد وكان ذلك أول الإسلام وأبو هريرة أسلم سنة سبع، وبناء المسجد كان في السنة الأولى من الهجرة فكان حديثه ناسخاً لحديث طلق.

تمتة: ومما يعرف به النسخ التقدم في النزول لا في التلاوة، فإن المتأخر ينسخ =

= المتقدم ولا عبرة بالتقدم بالتلاوة، فإن العدة بأربعة شهور وعشر في المتوفي عنها زوجها سابقة على العدة بالحوول في التلاوة مع أنها ناسخة لها. ومما يعرف النسخ به أيضاً فعله ﷺ فإنه يفيد نسخ قوله ﷺ: «الطيب بالثيب جلد مائة ورجمه بالحجارة» قال ابن السمعاني: وقد قالوا إن الفعل لا ينسخ القول في قول أكثر الأصوليين، وإنما يستدل بالفعل على تقدم النسخ للقول بقول آخر، فيكون القول منسوخاً بمثله من القول، والفعل مبین لذلك انتهى. واختلف أصحابنا في النسخ بالفعل، والقول به ظاهر كلام الإمام أحمد، واختاره القاضي أبو الخطاب وبعض الشافعية، وخالف التميمي وابن عقيل والمجد. ومما يعرف به أيضاً إجماع الصحابة على أن هذا ناسخ وهذا منسوخ، كنسخ صوم يوم عاشوراء بصوم رمضان، ونسخ الحقوق المتعلقة بالمال والزكاة. ذكر معنى ذلك ابن السمعاني.

الأصل الثاني من الأدلة - سنة^(١) النبي ﷺ

وقول رسول الله ﷺ حجة لدلالة المعجزة على صدقه وأمر الله سبحانه بطاعته وتحذيره من مخالفة أمره، وهو دليل قاطع على من سمعه منه شفاهاً^(٢). فأما من بلغه بالإخبار عنه فينقسم في حقه قسمين: تواتراً وآحاداً. وألفاظ الرواية في نقل الأخبار خمسة فأقواها:

أن يقول: سمعت رسول الله ﷺ أو أخبرني أو حدثني، أو شافهني، فهذا لا يتطرق إليه الاحتمال^(٣) وهو الأصل في الرواية، قال ﷺ:

(١) السنة في اللغة: الطريقة والسيرة، وشرعاً: ما نقل عن رسول الله ﷺ قولاً أو فعلاً أو إقراراً على فعل.

(٢) قوله: «وهو دليل قاطع على من سمعه منه شفاهاً» أي: مشافهة مشتق من الشفة، أي: يسمعه من فمه وشفته. وإنما تذكر هذه الصيغة للتأكيد ورفع احتمال المجاز لاحتمال أنه كلمه بواسطة رسول أو كتاب. ومعنى هذا الكلام مع ظهوره أن قول النبي ﷺ إما أن يكون مسموعاً منه لغيره بلا واسطة، أو منقولاً إليه بواسطة الرواة. فإن كان مسموعاً منه فهو حجة قاطعة على من سمعه، كالصحابية الذين سمعوا منه الأحكام لا يسوغ خلافها بوجه من الوجوه، إلا بنسخ أو جمع بين متعارض بالتأويل، وذلك في التحقيق لا يعد خلافاً، وإن كان منقولاً إلى الغير فهو إما تواتر أو آحاد، فإن كان تواتراً فهو أيضاً حجة قاطعة كالمسموع منه عليه السلام؛ لأن التواتر يفيد العلم فصار كالمسموع منه شفاهاً في إفادة العلم، غير أن مدرك العلم في المسموع الحس، وفي التواتر المركب من السمع والعقل، وإن كان آحاداً كان موجباً للعمل بمقتضاه.

(٣) قوله: «لا يتطرق إليه الاحتمال» أي: احتمال الواسطة، أي: لا يحتمل أن يكون سمعه من آخر ورفعه إلى النبي ﷺ.

«نَضْرَ»^(١) الله امرأً سمع مقالتي فوعاها فأداها كما سمعها» الحديث .

الرتبة الثانية: أن يقول: قال رسول الله ﷺ كذا، فهذا ظاهره النقل^(٢) وليس نصاً صريحاً لاحتمال أن يكون قد سمعه من غيره عنه، كما روى أبو هريرة أنه قال: من أصبح جنباً فلا صوم له^(٣)، فلما استكشف قال حدثني الفضل بن عباس وروى ابن عباس قوله: إنما الربا في النسيئة، فلما روجع أخبر أنه سمعه من أسامة بن زيد، فهذا حكمه حكم القسم الذي قبله؛ لأن

(١) قوله: «نضر الله امرأً» يُروى بتخفيف الضاد المعجمة، وقال النووي: الكثير تشديدها، وقال ابن الأثير في النهاية: نضره ونضّره وأنضره، أي نعمه، ويروى بالتخفيف والتشديد من النضارة، وهي في الأصل حسن الوجه والبريق، وإنما أراد حسن خلقه وقدره هذا كلامه، وأراد به أن معناه حسن الله وجهه في خلقه أي في جاهه وقدره، فهو مثل قوله ﷺ: «اطلبوا الحوائج إلى حسان الوجوه» يعني الوجوه من الناس وذوي الأقدار، وتمام الحديث «فإنه رب حامل فقه ليس بفقيه». أقول: روى هذا الحديث الترمذي عن زيد بن ثابت مرفوعاً بلفظ: «نضر الله امرأً تسمع منا حديثاً فحفظه حتى يبلغه غيره، فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه، ورب حامل فقه ليس بفقيه».

قال الترمذي: وفي الباب عن عبدالله بن مسعود ومعاذ بن جبل وجبير بن مطعم وأبي الدرداء وأنس قال: وحديث زيد بن ثابت حديث حسن، ثم رواه عن ابن مسعود مرفوعاً بلفظ: «نضر الله امرأً سمع منا شيئاً فبلغه كما سمع فرب مبلغ أوعى من سامع». ثم قال هذا حديث حسن صحيح، ورواه بالفاظ متعددة عن جماعة من الصحابة أحمد وأبو داود والنسائي والطبراني وابن حبان في صحيحه، والحاكم في مستدركه عن جبير وقال: صحيح على شرط الشيخين، ورواه ابن ماجه.

(٢) قوله: «فهذا ظاهره النقل» أي: إذا صدر من الصحابي وليس نصاً صريحاً إذ قد يقول الواحد منا: قال رسول الله ﷺ اعتماداً على ما نقل إليه وإن لم يسمعه، فلا يستحيل أن يقول الصحابي ذلك اعتماداً على ما بلغه تواتراً أو بلغه على لسان من يثق به.

(٣) قوله: «كما روى أبو هريرة... إلخ» أي: وليس نصاً صريحاً لاحتمال كذا مثل احتمال ما روى... إلخ فالكاف اسمية بمعنى مثل.

الظاهر أن الصحابي لا يقول ذلك إلا وقد سمعه من النبي ﷺ (١)، لأن قوله ذلك يوهم السماع فلا يقدم عليه إلا عن سماع بخلاف غير الصحابي (٢). ولهذا اتفق السلف على قبول الأخبار مع أن أكثرها هكذا (٣)، ولو قدر أنه مرسل فمرسل الصحابة حجة على ما سيأتي.

الرتبة الثالثة أن يقول الصحابي: أمر رسول الله ﷺ بكذا، أو نهى عن كذا، فيتطرق إليه احتمالان: أحدهما في سماعه (٤) كما في قوله. والثاني في الأمر (٥) إذ قد يرى ما ليس بأمر أو مخالفاً للناس فيه (٦)، حتى قال

(١) قوله: «لأن الظاهر... إلخ» تعليل لإلحاق هذا القسم بما قبله، والمعنى: أن هذه الصيغة، وإن كانت يتطرقها احتمال التدليس لكنه بعيد؛ لأن الظاهر... إلخ. وقال القاضي أبو بكر بن العربي: هو متردد بين أن يكون سمعه من رسول الله ﷺ أو سمعه من غيره عنه، فينبني على تقدير سماعه من غيره على عدالة الصحابة، فإن قلنا: إن الكل عدول كان مقبولاً، وإلا كان حكمه حكم مرسل التابعي، نقل هذا الواسطي في شرح المختصر وابن السبكي في شرحه أيضاً. ثم قال الواسطي: واعلم أن هذا الذي نقله المصنف يعني ابن الحاجب عن القاضي تبع فيه الأمدى ولا نعرفه، والذي نص عليه القاضي في (التقريب) حمل قال على السماع ولم يحك فيه خلافاً، بل قال: ولا أحفظ عن أحد فيها خلافاً انتهى. قلت: وكذلك الطوفي تبعهما في النقل في شرح مختصره، والصواب ما ذكره المصنف.

(٢) قوله: «بخلاف غير الصحابي» فإنه قرينة حاله تعرف أنه لم يسمع، ولا يوهم إطلاقه السماع.

(٣) قوله: «مع أن أكثرها هكذا» إذ يقال: قال أبو بكر مثلاً، قال رسول الله ﷺ، قال عمر قال رسول الله ﷺ، فلا نفهم من ذلك إلا السماع.

(٤) قوله: «أحدهما في سماعه» أي: احتمال أنه سمعه شفاهاً أو بالواسطة، كما تقدم ذلك في قوله قال.

(٥) قوله: «والثاني في الأمر... إلخ» بيانه: أن لفظ قال خبري لا إجمال فيه ولا اشتباه، بخلاف قوله أمر فإن الأمر والنهي يشبه في صيغته ومعانيه، فيحتمل أن هذا الراوي اعتقد ما ليس أمراً أمراً، وما ليس نهياً نهياً، لاختلاف الناس في الأمر والنهي، حتى قال بعض أهل الظاهر: لا حجة فيه ما لم ينقل اللفظ، لكن مع هذا الاحتمال فالظاهر أنه لم يصرح بنقل الأمر بقوله أمر رسول الله ﷺ إلا بعد =

بعض أهل الظاهر لا حجة فيه ما لم ينقل اللفظ، والصحيح أنه لا يظن بالصحابي إطلاق ذلك إلا إذا علم أنه أمر. وأما احتمال الغلط^(١) فلا يحمل عليه أمر الصحابة، إذ يجب حمل ظاهر قولهم وفعلهم على السلامة مهما أمكن، ولهذا لو قال: قال رسول الله ﷺ أو شرط شرطاً، أو وقت وقتاً فيلزمنا اتباعه، ثم هذا إنما يستقيم أن لو كان الخلاف في الأمر مبنياً على اختلاف الصحابة فيه ولم يثبت ذلك، والظاهر أنه لم يكن بينهم فيه اختلاف، إذ لو كان لنقل، كما نقل اختلافهم في الأحكام وأقوالهم في الحلال والحرام، وليس من ضرورة الاختلاف في زماننا أن يكون مبنياً على اختلافهم، كما أنهم اختلفوا في الأصول وفي كثير من الفروع مع عدم اختلاف الصحابة فيه، فإذا قال الصحابي أمر رسول الله ﷺ أو نهى، لا يكون إلا بعد سماعه ما هو أمر حقيقة.

الرتبة الرابعة: أن يقول: أمرنا بكذا أو نهانا فيتطرق إليه من الاحتمالات ما مضى^(٢)، واحتمال آخر وهو أن يكون الأمر غير النبي ﷺ من

= جزمه بوجود حقيقة الأمر، فيكون هذا الظاهر راجحاً على ذلك الاحتمال، وإنما قلنا: «إن الظاهر أنه ما نقل الأمر عن رسول الله ﷺ إلا بعد معرفة حقيقته؛ لأن معرفة الأمر مستفادة من اللغة، والصحابة أهل اللغة ولا يخفى عليهم لفظ الأمر من غيره، ثم أن الصحابة لم يكن بينهم في صيغة الأمر والنهي ونحوها خلاف حتى يقال إن الراوي يحتمل أن يشته عليه المراد من الأمر، بل كان عندهم معلوماً بالضرورة من لغتهم من غير اشتباه ولا إجماع، وإنما وقع الخلاف في الأمر فيما بين الأصوليين بعد عصر الصحابة بكثير، وذلك لا يستلزم اختلاف الصحابة فيه واشتباهه عليهم.

(٦) قوله: «لاختلاف الناس فيه» أي: في أن قوله افعل هو للأمر أم لا.

* * *

(١) قوله: «وأما احتمال الغلط» أي: وأما احتمال بناء الصحابي اللفظ على الأمر غلطاً ووهماً، أي: احتمال أنه توهمه أمراً غلطاً ووهماً.

(٢) قوله: «من الاحتمالات ما مضى» أي: احتمال الوساطة واحتمال اعتقاد ما ليس بأمر أمراً، واحتمال اعتقاد ما ليس بنهي نهياً، وقوله: واحتمال آخر مثاره أن الفاعل =

الأئمة والعلماء. وذهبت طائفة إلى أنه لا يحتج به لهذا الاحتمال. وذهب الأكثرون إلى أنه لا يحمل إلا على أمر الله وأمر رسوله؛ لأنه يريد به إثبات الشرع وإقامة حجته فلا يحمل على قول من لا يحتج بقوله. وفي معناه قوله: من السنة كذا والسنة جائزة بكذا، فالظاهر أنه لا يريد إلا سنة رسول الله ﷺ دون سنة غيره ممن لا تجب طاعته. ولا فرق بين قول الصحابي ذلك في حياة النبي ﷺ أو بعد موته، وقول التابعي والصحابي في ذلك سواء إلا أن الاحتمال في قول الصحابي أظهر.

الرتبة الخامسة: أن يقول: كنا نفعل أو كانوا يفعلون، فمتى أضيف إلى زمن رسول الله ﷺ فهو دليل على جوازه^(١)؛ لأن ذكره ذلك في معرض الحجة يدل على أنه أراد ما علمه النبي ﷺ فسكت عنه ليكون دليلاً، مثل قول ابن عمر: كنا نفاضل على عهد رسول الله ﷺ فنقول أبو بكر ثم عمر ثم عثمان فيبلغ ذلك رسول الله ﷺ فلا يُنكره. وقال: كنا نخبر أربعين سنة^(٢). وقالت عائشة: كانوا لا يقطعون في الشيء التافه^(٣).

= في قوله أمرنا غير مسمى، وهو حجة من قال: ليس بحجة، قالوا: إذا قال أمرنا بالبناء للمفعول احتمل غيره قطعاً، فلا يضاف إلى الرسول بالاحتمال.

(١) قوله: «فهو دليل على جوازه» أي: جواز ما كانوا يفعلونه أو وجوبه على حسب مفهوم لفظ الراوي من جواز أو وجوب أو نذب؛ لأن ذكر الصحابي له في معرض الاحتجاج يقتضي أنه بلغ النبي ﷺ فأقر عليه، وإقراره حجة، وإذا لم يصف قوله كنا نفعل ونحوه إلى عهد النبوة لم يكن حجة لاحتمال أنه رأي رآه جماعة من الصحابة، فحكاه هذا الراوي عنهم، ولفظه وإن كان يقتضي اتفاق جميعهم عليه إلا أنه غير قاطع فيه، بل هو مظنون فلذلك ساغ خلافه.

(٢) قوله: «كنا نخبر أربعين سنة» حكاه في المستصفي بلفظ: كنا نخبر على عهد رسول الله ﷺ وبعده أربعين سنة حتى روى لنا رافع بن خديج انتهى يعني النهي عنها فتركناها. قال في النهاية: قيل المخابرة هي المزارعة على نصيب معين كالثلث والرابع وغيرهما والخبرة النصيب، وقيل هي من الخبار وهي الأرض اللينة، وقيل أصل المخابرة من خبير؛ لأن النبي ﷺ أقرها في يدي أهلها على النصف من محصولها فقيل خابره أي عاملهم في خبير.

(٣) قوله: «التافه» أي: الحقيق.

فإن قال الصحابي كانوا يفعلون فقال أبو الخطاب: يكون نقلاً للإجماع^(١) لتناول اللفظ إياه. وقال بعض أصحاب الشافعي: لا يدل ذلك على فعل الجميع ما لم يصرح بنقله عن أهل الإجماع. قال أبو الخطاب: وإذا قال الصحابي هذا الخبر منسوخ وجب قبول قوله^(٢)، ولو فسره بتفسير وجب الرجوع إلى تفسيره.

فصل

وحدّ الخبر هو الذي يتطرق إليه التصديق أو التكذيب^(٣)، وهو

(١) قوله: «فقال أبو الخطاب يكون نقلاً للإجماع» لهذا القول قوة وظهور من جهة أن الراوي إنما يذكر هذه الصيغة في معرض الاحتجاج، وهو إنما يحصل بفعل أهل الإجماع.

(٢) قوله: «وقال أبو الخطاب... إلخ» تضمن قوله مسألتين: إحداهما: قبول قوله هذا الخبر منسوخ لأنه نص على الإخبار بالنسخ نصاً جازماً، فيحمل على علمه به دفعاً للكذب عنه والغش والتليس منه على الناس، وخالف في ذلك الفخر الرازي والكرخي لاحتمال كون ذلك اجتهاداً منه، والاحتمال لا يعارض مثل هذا. ثانيهما: ترجع في تفسير الخبر إلى الصحابي؛ لأنه أعلم بما سمع، وسواء كان التفسير بقوله أو فعله كما فسّر ابن عمر رضي الله عنهما حديث المتبايعين بالخيار ما لم يتفرقا بتفرق الأبدان، حيث كان إذا باع أو اشترى شيئاً يمشي خطوات ليلزم البيع، وحديث فإن غم عليكم فاقدروا له بصومه يوم الغيم.

(٣) قوله: «وحدّ الخبر هو الذي يتطرق إليه التصديق أو التكذيب» أي: ماصح أن يقال في جوابه صدق أو كذب، فخرج بهذا الإنشاء، وهو الأمر والنهي والاستفهام والتمني والدعاء، نحو قم ولا تقم، وهل تقوم، وليتك تقوم، واللهم اغفر لنا ذنوبنا، إذ لا يصح أن يقال في جواب شيء من ذلك صدق أو كذب، بخلاف قولك زيد قائم، وقام زيد، وإنما دل تطرق التصديق والتكذيب إلى الكلام على كونه خبراً لأنهما ملزومان للخبر وأخص منه، إذ الصدق هو الخبر المطابق للواقع، والكذب هو الخبر الذي هو غير مطابق، فدلا عليه دلالة الملزوم على اللازم، والأخص على الأعم.

قال في (المستصفى): وتعريف الخبر بأنه القول الذي يتطرق إليه التصديق أو =

قسمان: متواتر وآحاد^(١).

فالمتواتر يفيد العلم ويجب تصديقه، وإن لم يدل عليه دليل آخر، وليس في الأخبار ما يعلم صدقه بمجرد إلا المتواتر، وما عداه إنما يعلم صدقه بدليل آخر يدل عليه سوى نفس الخبر، خلافاً للسمنية^(٢) فإنهم

= التكذيب أولى من قولهم يدخله الصدق والكذب، إذ الخبر الواحد لا يدخله كلاهما، بل كلام الله تعالى لا يدخله الكذب أصلاً، والخبر عن المحالات لا يدخله الصدق أصلاً. اهـ. وقد أطنب الأصوليون في هذه المسألة وعلماء البلاغة بما لا يأتي بكثير نفع فلذلك نحيل طالب تلك المباحث على محالها.

(١) قوله: «وهو قسمان متواتر وآحاد» لحصر الخبر في هذين القسمين طريقان:

أحدهما: باعتبار مسنده، وهو: أن الخبر إن نقله في جميع طبقاته قوم يستحيل تواطؤهم على الكذب عادة، وكان الإخبار عن محسوس فهو تواتر، وإلا فهو آحاد. والثاني: باعتبار علته، وهو: أن الخبر إن أفاد العلم مستنداً إلى نقل الناقلين فهو تواتر، وإلا فهو آحاد. وإنما أسند إلى نقل الناقلين لأنه بدون ذلك يتناول الأخبار البديهية، فإنها تفيد العلم لكنها مستندة إلى إدراك العقل لا إلى نقل الناقلين.

(٢) قوله: «خلافاً للسمنية» قال الجوهرى: بضم السين المهملة وفتح الميم فرقة من عبدة الأصنام. وفي القاموس وشرحه تاج العروس: والسمنية كعربية أي: بضم ففتح هذا هو الصواب، ووقع في بعض النسخ كعربية - كالمنسوب للعرب وهو تصحيف - قوم بالهند من عبدة الأصنام دُهيون بضم الدال قائلون بالتناسخ وينكرون وقوع العلم بالإخبار، يقال: إنه نسبة إلى سمن كزنة اسم صنم لهم كذا بخط الإمام عبدالله القصار، وفي شرح بديع ابن الساعاتي أن نسبتهم إلى بلد بالهند يقال لها سومنات، قلت: وهذا هو الذي صرحوا به فتكون النسبة حينئذ على غير قياس انتهى.

وفي مسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت: المشهور أنهم فرقة مستقلة غير البراهمة، وهم عبدة سومنات اسم صنم كسره السلطان محمود بن سبكتكين انتهى.

قلت: أما قصة كسر هذا الصنم فقد قرأتها في الجزء الثاني من طبقات الشافعية الوسطى لابن السبكي في ترجمة السلطان محمود المذكور، قال: وكسر الصنم المعروف بسوسان وكانوا يعتقدون أنه يحيى ويميت ويقصدونه من البلاد، وافتتن به أمم لا يحصيهم إلا الله تعالى، ولم يبق ملك ولا ذو ثروة إلا وقد قرب له قرباناً =

حصروا العلم^(١) في الحواس وهو باطل. فإننا نعلم استحالة كون الألف أقل من الواحد واستحالة اجتماع الضدين، بل حصرهم العلم في الحواس على زعمهم معلوم لهم وليس مدركاً بالحواس، ثم لا يستريب عاقل في أن في الدنيا بلدة تسمى بغداد وبلدة تسمى مكة، ولا نشك في وجود الأنبياء بل في وجود الأئمة الأربعة ونحو ذلك.

فإن قيل: لو كان معلوماً ضرورة لما خالفناكم^(٢)، قلنا: إنما يخالف

= نفيس ماله حتى بلغت أوقافه عشرة آلاف قرية، وامتلات خزائنه من أصناف الأموال والجواهر، وكان في خدمة الصنم ألف رجل من البراهمة يخدمونه، وثلاثمائة رجل يحلقون رؤوس الحجاج إليه، وثلاثمائة رجل وخمسمائة امرأة يغنون ويرقصون عند بابه، وكان كسره في حدود سنة عشر وأربعمائة أعادنا الله من البدع.

(١) قوله: «فإنهم حصروا» أي: حصروا مدارك اليقين في الحواس الخمس، وقد تقدم لك في مدارك اليقين من مقدمة هذا الكتاب ما يبطل الحصر. ولعلك تقول: لا فائدة في البحث مع هؤلاء؛ لأنهم قوم خارجون عن أهل الشرائع وهذا الكتاب موضوع كغيره في أصول الفقه الإسلامي، فنقول: نعم نقول بقولك لو كان هذا القول محصوراً بهم، ولكننا نشاهد الكثير من قومنا وأهل زمننا ممن يشتغل بالفلسفة لا يصدق إلا بما يراه بإحدى حواسه الخمس، وينكر كل ما غاب عن المشاهدة، ويجر ذلك إلى إنكار الجن والملائكة، فالكلام مع هؤلاء كالكلام مع السمنية وإن خالفوهم في الاسم، ونحن نجزم بأن الألف أكثر من الواحد، وأن الضدين لا يجتمعان، والأقلية وعدم الاجتماع ليستا من مدارك الحواس، وأيضاً فإن القطع حاصل لنا بوجود البلدان والأقاليم النائية عنا كالهند والصين وأميريكيا، وبوجود الأمم الخالية، كأمة نوح وإبراهيم وصالح وأصحاب الرس وقوم تبع وغير ذلك مما يكثر، وحصول العلم بذلك لا من جهة الحس ولا من جهة العقل، وإنما هو بالتواتر، فدل على أنه يفيد العلم، بل نقول حصرهم العلوم في الحواس هو من جملة المعلومات لهم، وليس ذلك المعلوم مدركاً بالحواس، فيجب إبطال زعمهم فقد هدموا قاعدتهم بقاعدتهم.

(٢) قوله: «فإن قيل لو كان معلوماً بالضرورة... إلخ» قالوا: لو أفاد التواتر العلم لاشتركتنا نحن وأنتم فيه بالضرورة خصوصاً على رأي من يقول يفيد العلم الضروري، ولو اشتركتنا جميعاً في حصول العلم الضروري من جهة التواتر لما خالفناكم فيه لاضطرار حصول العلم لنا إلى الموافقة، كما أنا شاركتناكم في العلوم =

في هذا معاند يخالف بلسانه مع معرفته فساد قوله، أو من في عقله خبط، ولا يصدر إنكار هذا من عدد كثير يستحيل عنادهم. ثم لو تركنا ما علمناه لمخالفتكم لزمنا ترك المحسوسات لمخالفة السفسطائية.

الحسية ولم نخالفكم فيها، فلما لم نشارككم في العلم التواتري دل على أنه لا يفيد العلم. قلنا: إن مخالفتكم لنا في إفادة التواتر العلم عناد منكم أو اضطراب في عقولكم أو طباعكم، كمن يخالف في الحسيات لاضطراب عقله ومزاجه أو حواسه، على حد من يجد طعم العسل مرأ من غلبة الصفراء عليه فينكسر حلاوته، ولو تركنا ما عملناه ضرورة لقولكم للزمكم ترك المحسوسات بسبب خلاف السفسطائية فالإلزام مشترك بيننا وبينكم، فما أجبتم به السفسطائية عن إفادة الحواس العلم فهو جوابنا لكم عن إفادة التواتر العلم.

تنبيه: معنى السفسطائية: الحكمة المموهة. وهم فرق ثلاث:

إحداهن: «اللاأدرية» سموا بذلك؛ لأنهم يقولون لا نعرف ثبوت شيء من الموجودات ولا انتفاءه، بل نحن متوقفون في ذلك؛ لأننا سبرنا المذاهب فوجدنا أهل كل مذهب يدعون العلم الضروري بصحة مذهبهم وخصمهم يكذبهم في ذلك، وربما ادعى العلم الضروري ببطلان مذهبهم فأوجب ذلك التوقف.

الثانية: تسمى «العنادية»: نسبة إلى العناد؛ لأنهم عاندوا فقالوا لا موجود أصلاً، وعمدتهم ضرب المذاهب بعضها ببعض والقدح في كل مذهب بالإشكالات المتهجة عليه من غير أهله، كقولهم: لو كان في الوجود وجود لكان إما ممكناً أو واجباً والقسمان باطلان للإشكالات القادحة في الإمكان والوجود، ولو كان الجسم موجوداً لكان قبله للانقسام إما أن يكون متناهيماً أو لا، والأول باطل لأدلة بقاء الجوهر الفرد، والثاني باطل لأدلة مثبتيه.

الثالثة: تسمى «العنديية»: نسبة إلى لفظ «عند»؛ لأنهم يقولون أحكام الأشياء تابعة لاعتقادات الناس، فكل من اعتقد شيئاً هو في الحقيقة كما هو عنده وفي اعتقاده، فالعالم مثلاً قديم عند من اعتقد قدمه، حادث عند من اعتقد حدوثه، كالصفراوي يجد السكر في فمه مرأ، وغيره يجده حلوأ، فدل على أن الحقائق تابعة للإدراكات. هذه فرق السفسطائية ومقالاتهم. ومن يناظرهم يبقى في حيرة من أمره؛ لأنهم ينكرون حقيقة الدليل ومقدماته وسائر الأشياء، فلا يقطعهم إلا الضرب حتى يجدوا حقيقة أمه، والإلقاء في النار حتى يقال لهم ذوقوا مس سقر.

فصل

قال القاضي^(١): العلم الحاصل بالتواتر ضروري وهو صحيح، فإننا نجد أنفسنا مضطرين إليه كالعلم بوجود مكة؛ ولأن العلم النظري هو الذي يجوز أن يعرض فيه الشك^(٢)، وتختلف فيه الأحوال فيعلمه بعض الناس دون بعض، ولا يعلمه النساء والصبيان ومن ليس من أهل النظر ولا من ترك النظر قصداً.

وقال أبو الخطاب: هو نظري؛ لأنه لم يفد العلم بنفسه^(٣) ما لم ينتظم في النفس مقدمتان: إحداهما أن هؤلاء مع اختلاف أحوالهم وكثرتهم لا

(١) قوله: «فصل قال القاضي... إلخ» المراد به أبو يعلى بن الفراء. وحاصله: أن القاضي يقول: العلم الحاصل عن خبر التواتر يحصل بالضرورة، ووافقه على ذلك الجمهور، وقال صاحبه أبو الخطاب: العلم به يحصل بالنظر ويتوقف عليه وهو قول الكعبي وأبي الحسين البصري من المعتزلة، وإمام الحرمين والغزالي والدقاق من أصحاب الشافعي، واختار الأمدى الوقف لقيام الشبهة الضعيفة عنده من الطرفين.

(٢) قوله: «هو الذي يجوز... إلخ» ترك المصنف النتيجة وهي أن يقال: لكن العلم بسبب التواتر حاصل للنساء وما عطف عليهم فلا يكون نظرياً فيكون ضرورياً.

(٣) قوله: «لأنه لم يفد العلم بنفسه» حاصله: أن أبا الخطاب احتج على مدعاه بأنه لو كان العلم الحاصل بالتواتر ضرورياً لما افتقر إلى النظر، لكنه افتقر إليه فلا يكون ضرورياً، أما الملازمة فظاهرة، وأما انتفاء اللازم أعني افتقار هذا العلم إلى النظر فإنه يتوقف حصوله على مقدمتين:

إحداهما: أن هؤلاء اتفقوا على الإخبار بوجود مكة مثلاً.

والثانية: أن تواطؤهم على الكذب يمتنع عادة.

فلزم من المقدمتين حصول العلم الضروري بطرح الإنتاج القياسي، ونظم القياس أن يقال: إن وجود مكة مثلاً أخبر به جمع يمتنع تواطؤهم على الكذب عادة، وكل ما أخبر به جمع يمتنع تواطؤهم على الكذب عادة فهو معلوم، فوجود مكة معلوم، ولا نعني بالعلم النظري إلا هذا..

وربما أجاب القاضي ومتبعوه عن هذا بأن المقدمات التي يتوقف حصول العلم =

يجمعهم على الكذب جامع ولا يتفوقون عليه. الثاني أنهم قد اتفقوا على الإخبار عن الواقعة فينبني العلم بالصدق على المقدمتين، ولا بد من إشعار النفس بهما وإن لم يتشكل فيها بلفظ منظوم فقد شعرت به حتى حصل التصديق، ورب واسطة حاضرة في الذهن لا يشعر الإنسان بتوسطها، كقولنا الاثنان نصف الأربعة فإنه لا نعلم ذلك إلا بواسطة أن النصف أحد جزأي الجملة المساوي للآخر والاثنان كذلك. فقد حصل العلم بواسطة لكنها جلية في الذهن، ولهذا لو قيل ستة وثلاثون نصف اثنين وسبعين افتقر فيه إلى تأمل ونظر، والضروري عبارة عن الأولي الذي يحصل بغير واسطة،

= على النظر فيها حاصل في أوائل الفطرة فهو لا يحتاج إلى كبير تأمل، ومثله لا يسمى نظرياً إذ النظري هو ما توقف على أهلية النظر وليس هذا كذلك. واعلم أن المصنف أخذ كلام الغزالي في المستصفي فقدم فيه وآخر فحصل في كلامه اضطراب وصعوبة، وعبارة الغزالي أنه بعد أن أوضح المسألة قال: وتحقيق القول فيه إن الضروري إن كان عبارة عما يحصل بغير واسطة، كقولنا القديم لا يكون محدثاً والموجود لا يكون معدوماً فهذا ليس بضروري فإنه حصل بواسطة المقدمتين المذكورتين، وإن كان عبارة عما يحصل بدون تشكل الواسطة في الذهن فهذا ضروري، ورب واسطة حاضرة في الذهن لا يشعر الإنسان بوجه توسطها وحصول العلم بواسطتها، فيسمى أولياً وليس بأولي، كقولنا الاثنان نصف الأربعة، فإنه لا يعلم ذلك إلا بواسطة وهو أن النصف أحد جزأي الجملة المساوي للآخر، والاثنان أحد الجزأين المساوي للثاني من جملة الأربعة فهو إذاً نصف، فقد حصل هذا العلم بواسطة لكنها جلية في الذهن، ولهذا لو قيل ستة وثلاثون هل هو نصف اثنين وسبعين؟ يفترق فيه إلى تأمل ونظر حتى يعلم أن هذه الجملة تنقسم بجزأين متساويين أحدهما ستة وثلاثون.

فإذاً العلم بصدق خبر التواتر يحصل بواسطة هذه المقدمات، وما هو كذلك فهو ليس بأولي، وهل يسمى هذا ضرورياً؟ ربما يختلف فيه الاصطلاح، والضروري عند الأكثرين عبارة عن الأولي لا عما نجد أنفسنا مضطرين إليه، فإن العلوم الحسائية كلها ضرورية وهي نظرية، ومعنى كونها نظرية أنها ليست بأولية، وكذلك العلم بصدق خبر التواتر، ويقرب منه العلم المستفاد من التجربة التي يعبر عنها باطراد العادات، كقولنا الماء مَرُورٌ والخمر مسكر. هذا كلامه ومنه تعلم حل كلام المصنف.

كقولنا القديم ليس محدثاً، والمعدوم ليس موجوداً لا عما نجد أنفسنا مضطرين إليه، وهو يحصل دون تشكيل واسطة في الذهن، كالعلوم المحسوسة والعلم بالتجربة كقولنا الماء مُرٌّ، والخمر مسكر، والصحيح الأول فإن اللفظ يدل عليه لاشتقاقه منه^(١) والقول الآخر مجرد اختيار لا دليل عليه.

فصل

ذهب قوم^(٢) إلى أن ما حصل العلم في واقعة تفيده في كل واقعة، وما حصّله لشخص يحصله لكل شخص يشاركه في السماع ولا يجوز أن

(١) قوله: «والصحيح الأول... إلخ» إذا تأملت ما أسلفناه تجلى لك تجلياً واضحاً أن الخلاف في هذه المسألة لفظي، وإلى ذلك جنح الطوفي في مختصره وذلك لأن القائل بأنه ضروري لا ينازع في توقفه على النظر في المقدمات المذكورة، والقائل بأنه نظري لا ينازع في أن العقل يضطر إلى التصديق به، وإذا وافق كل واحد من الفريقين صاحبه على ما يقوله في حكم هذا العلم وصفته لم يبق النزاع بينهما إلا في اللفظ، وهو أن الأول: سمي ما يضطر العقل إلى التصديق به وإن توقف على مقدمات نظرية ضرورياً، والثاني: سمي ما يتوقف على النظر في المقدمات وإن كانت فطرته بينة نظرياً وخص الضروري بالبديهي وهو الكافي في حصول الجزم به تصور طرفيه، كقولنا الواحد نصف الاثنين، فإن من تصور حقيقة الواحد وتصور حقيقة الاثنين حصل له الجزم بأن الواحد نصف الاثنين، فقول المصنف: «والقول الآخر مجرد اختيار لا دليل عليه» فيه نظر يعلم مما سبق.

(٢) قوله: «فصل قال قوم» منهم القاضي أبو بكر الباقلاني وأبو الحسين البصري، ومحصل القول: أن عدد المخبرين ينقسم إلى ما هو ناقص فلا يفيد العلم، وإلى ما هو كامل وهو الذي يفيد العلم، وإلى زائد وهو الذي يحصل العلم ببعضه، وتقع الزيادة فضلاً عن الكفاية، والكامل وهو أقل عدد يورث العلم ليس معلوماً لنا، لكننا بحصول العلم الضروري نتبين كمال العدد، لا أنا بكمال العدد نستدل على حصول العلم، فإذا عرفت هذا فالعدد الكامل الذي يحصل التصديق به في واقعة هل يتصور أن لا يفيد العلم في بعض الوقائع؟ قال قوم: ذلك محال بل كل ما يفيد العلم في واقعة يفيد في كل واقعة... إلخ.

يختلف، وهذا إنما يصح إذا تجرد الخبر عن القرائن^(١)، فإن اقترنت به قرائن جاز أن تختلف به الوقائع والأشخاص؛ لأن القرائن قد تورث العلم، وإن لم يكن فيه إخبار فلا يبعد أن تنضم القرائن إلى الإخبار فيقوم بعض القرائن مقام بعض العدد من المخبرين؛ ولا ينكشف هذا إلا بمعرفة القرائن وكيفية دلالتها، فنقول: لا شك إنا نعرف أموراً ليست محسوسة، إذ نعرف من غيرنا حبه الإنسان وبغضه إياه وخوفه منه وخجله، وهذه أحوال في النفس لا يتعلق بها الحس قد يدل عليها دلالات، آحادها ليست قطعية بل يتطرق إليها الاحتمال، لكن تميل النفس بها إلى اعتقاد ضعيف ثم الثاني والثالث يؤكد، ولو أفردت آحادها لتطرق إليها الاحتمال إلى أن يحصل القطع بإجماعها^(٢)، كما أن قول كل واحد من عدد التواتر محتمل

(١) قوله: «وهذا إنما يصح إذا تجرد الخبر عن القرائن» فإن العلم حينئذ لا يستند إلى مجرد العدد، ونسبة كثرة العدد إلى سائر الوقائع وسائر الأشخاص واحدة، فإذا أخبر مائة نفس زیداً بموت عمرو وحصل له العلم بخبرهم، وجب أن يفيد خالداً خبر مائة نفس بموت بكر أو تزوجه أو حصول ولد له ونحو ذلك لاستواء القضايا والأشخاص في ذلك.

وإن كان ما ذكره مع اقتران قرائن بالخبر فلا يلزم، بل يجوز اختلاف إفادة الخبر العلم باختلاف الأشخاص والوقائع، إذ لا يبعد ولا يمتنع أن يسمع اثنان خبراً واحداً وقد احتفت بذلك الخبر قرينة أو قرائن اختص بعلمها أحدهما فيحصل له العلم بالخبر مع القرينة دون الآخر لعدم ظهوره على تلك القرينة، وذلك لأن القرائن قائمة مقام بعض المخبرين فتصير كما لو أخبر أحدهما تواتراً والآخر آحاداً، مثال ذلك ما لو قال رجل لزيد وعمرو قد تزوج بكر، ويكون زيد قد رأى بكر الأمس يشتري جهاز العرس دون عمرو، ويخبرهما المخبر بموت بكر ويكون زيد قد علم أنه مريض مأيوس منه دون عمرو فإننا نعلم بالضرورة أن زیداً يحصل من زيادة العلم بهذه القرائن ما لم يحصل لعمرو من ذلك الخبر علماً أو غلبة ظن وإنكار هذا مكابرة.

(٢) قوله: «إلى أن يحصل القطع بإجماعها» أي: ولو أفردت آحادها لتطرق إليها الاحتمال، لأن المركب يفيد مركباً ما لا تفيده أجزاءه لو أفردت، وذلك أن أول مخبر للإنسان بخبر يحول عنده ظن ذلك الخبر على حسب ذلك المخبر في صدقه =

منفرداً، ويحصل القطع بالاجتماع. فإننا نعرف محبة الشخص لصاحبه بأفعال المحبين من خدمته، وبذل ماله له، وحضور مجالسه لمشاهدته، وملازمته في تردّاته، وأمور من هذا الجنس، وكل واحد منها إذا انفرد يحتمل أن يكون لغرض يضمّره لا لمحبه، لكن تنتهي كثرة هذه الدلالات إلى حد يحصل لنا العلم القطعي بحبه، وكذلك نشهد الصبي يرضع مرة بعد أخرى، فيحصل لنا علم بوصول اللبن إلى جوفه وإن لم نشاهد اللبن، لكن حركة الصبي في الامتصاص وحركة حلقه وسكوته عن بكائه مع كونه لم يتناول طعاماً آخر، وكون ثدي المرأة الشابة لا يخلو من لبن، والصبي لا يخلو عن طبع باعث على الامتصاص، ونحو ذلك من القرائن^(١)، فلا يبعد أن يحصل التصديق بقول عدد ناقص مع قرائن تنضم إليه، ولو تجرد عن القرائن لم يفد العلم، والتجربة تدل على هذا.

وكذلك العدد الكثير^(٢) ربما يخبرون عن أمر يقتضي إيالة الملك

= وعدالته وتيقظه وذكائه، ثم لما أخبره بذلك الخبر مخبر آخر وآخر تزايد بذلك الظن بإخبارهم حتى يبلغ القطع واليقين في نفسه، وإذا ثبت هذا فالقرائن المحففة بالخبر تقوم مقام آحاد المخبرين في إفادة الظن وتزايدها لأننا نجد تأثيرها في أنفسنا بالضرورة، وإذا كانت بمثابة المخبرين جاز بالضرورة أن يحصل العلم بخبر الواحد معها لأن مخبراً واحداً مع عشرين قرينة يتنزل منزلة أحد وعشرين مخبراً، بل ربما أفادت القرينة الواحدة ما لا يفيد خبر جماعة من المخبرين بحسب أن مناط دلالتها بالمدلول عليه عقلاً.

(١) قوله: «ونحو ذلك من القرائن» أي: فيحصل لنا بها العلم القطعي، ومثله أن الواحد منا لو أخبره واحد من الناس بموت مريض كنا نعلم أنه مشرف على الموت، ثم مررنا بباب ذلك المريض فرأينا عليه تابوتاً أي نعثاً وصراخاً وعويلاً داخل الدار وانتهاك حريم فإننا نجزم بموت الشخص الذي أخبرنا بموته.

(٢) قوله: «وكذلك العدد الكثير... إلخ» معناه: أن إخبار العدد الكثير قد لا يفيد العلم إذا احتفت به قرائن، كأن يجتمع رؤساء الجند مع كثرتهم فيذيعون خبراً عن أمر تكون إذاعته سياسة ودهاء، وإذا كان كذلك لا يحصل اليقين بخبرهم مع =

وسياسة إظهاره، والمخبرون من جنود الملك. فيتصور اجتماعهم تحت ضبط الإيالة بالاتفاق على الكذب، ولو كانوا متفرقين خارجين عن ضبط الملك لم يتطرق إليهم هذا الوهم، فهذا يؤثر في النفوس تأثيراً لا ينكر.

فصل

وللتواتر ثلاثة شروط:

الأول: أن يخبروا عن علم ضروري^(١) مستند إلى محسوس، إذ لو أخبرنا الجسم الغفير عن حدوث العالم وعن صدق الأنبياء لم يحصل لنا العلم بخبرهم.

الثاني: أن يستوي طرف الخبر ووسطه في هذه الصفة وفي كمال العدد^(٢)، لأن خبر كل عصر مستقل بنفسه فلا بد من وجود الشروط فيه

= أنهم لو كانوا متفرقين خارجين عما هم فيه من الانضمام إلى الملك لحصل اليقين بخبرهم.

(١) قوله: «فصل وللتواتر ثلاثة شروط الأول أن يخبروا عن علم ضروري... إلخ» أي: من شروط التواتر أن يكون الإخبار عن مشاهدة أو سماع يحصل بواحد منهما العلم الضروري بأن يقال: رأينا مكة وبغداد، ورأينا موسى وقد ألقى عصاه فصارت حية تسعى، ورأينا المسيح وقد أحيى الموتى، ورأينا محمداً وقد انشق له القمر وسمعناه يتلو القرآن وقد تحدى العرب به فجزوا عن معارضته، ولا يصح التواتر عن شيء قد علموه واعتقدوه بالنظر والاستدلال أو عن شبهة، فإن ذلك لا يوجب علماً ضرورياً، لأن المسلمين مع تواترهم يخبرون الدهرية بحدوث العالم وتوحيد الصانع، ويخبرون أهل الذمة بصحة نبوة نبينا ﷺ فلا يقع لهم العلم الضروري بذلك، لأن العلم به من طريق الاستدلال دون الاضطرار، ومن تمام هذا الشرط أن لا تكون المشاهدة والسماع على سبيل غلط الحس كما في إخبار النصارى بصلب المسيح عليه السلام، وأيضاً لا بد أن يكونوا على صفة يوثق معها بقولهم، فلو أخبروا متلاعبين أو مكريين على ذلك لم يوثق بخبرهم ولا يلتفت إليه.

(٢) قوله: «الثاني أن يستوي... إلخ» معناه: أن يكون عدد التواتر المذكور بعد موجود في الطبقة المشاهدة للمخبر عنه، وفي الطبقة التي أخبرتنا بوجوده، وفي =

ولأجل ذلك لم يحصل لنا العلم بصدق اليهود مع كثرتهم في نقلهم عن موسى عليه السلام تكذيب كل ناسخ لشريعته.

الشرط الثالث: في العدد الذي يحصل به التواتر واختلف الناس فيه فمنهم من قال: يحصل باثنين، ومنهم من قال يحصل بأربعة، وقال قوم بخمسة، وقال قوم بعشرين، وقال آخرون بسبعين، وقيل غير ذلك.

والصحيح أنه ليس له عدد محصور^(١)، فإننا لا ندري متى حصل علمنا بوجود مكة ووجود الأنبياء عليهم السلام ولا سبيل إلى معرفته، فإنه لو قتل رجل في السوق وانصرف جماعة فأخبرونا بقتله فإن قول الأول يحرك الظن والثاني والثالث يؤكد ولا يزال يتزايد حتى يصير ضرورياً لا يمكننا تشكيك أنفسنا فيه، فلو تصور الوقوف على اللحظة التي حصل فيها العلم ضرورة وحفظ حساب المخبرين وعددهم لأمكن الوقوف عليه، ولكن درك تلك اللحظة عسير فإنه تتزايد^(٢) قوة الاعتقاد تزايداً خفي التدرج كتزايد

= الواسطة بينهما من طبقات المخبرين فتكون كل واحدة من هذه الطبقات مستكملة لعدد التواتر، فلو نقص بعضها عن عدد التواتر خرج الخبر عن كون متواتراً لأنه قد صار آحاداً في وقت من الأوقات فلا ينقلب متواتراً بعد، وبمثل هذا قد وقع الطعن في توراة اليهود وإنجيل النصارى وما نقلوه عن أسلافهم، وذلك أنهم قَلُوا بقتل بختنصر لأكثرهم عن عدد التواتر فلم يفد ما نقلوه العلم. وكذلك النصارى كانوا على عهد المسيح وبعده بمدة طويلة قليلاً لا يحصل بهم التواتر على ما ذكره ابن حزم عنهم.

(١) قوله: «والصحيح... إلخ» حاصله: أن الضابط حصول العلم بالخبر، فمتى حصل العلم بالخبر المجرد عن القرائن علمنا حصول عدد التواتر، وإنما قلنا بالتجرد عن القرائن لما قدمناه آنفاً أن خبر الواحد إذا احتف بالقرائن أفاد العلم ولا عدد فيه، فلا يلزم من مطلق حصول العلم حصول العدد، وإن كانت القرائن قد تفيد منضمة إلى مطلق عدد، ومن ثم قال محمد بن الحسن الواسطي في شرحه مختصر ابن الحاجب الأصولي: وضابط العلم بحصول الشروط المشتركة للتواتر حصول العلم بصدق الخبر المتواتر، فإذا حصل العلم بصدقه علم إجتماع الشرائط. هذا كلامه.

(٢) قوله: «فإنه تتزايد» أي: قوة الاعتقاد وهو ساقط في بعض النسخ.

عقل الصبي المميز إلى أن يبلغ حد التكليف، وتزايد ضوء الصبح إلى أن ينتهي إلى حد الكمال، فلذلك تعذر على القوة البشرية إدراكه. فأما ما ذهب إليه المخصصون بالأعداد فتحكم فاسد لا يناسب الغرض ولا يدل عليه، وتعارض أقوالهم يدل على فسادها^(١). فإن قيل: فكيف تعلمون حصول العلم بالتواتر وأنتم لا تعلمون أقل عدده؟^(٢) قلنا: كما نعلم أن الخبز مشبع والماء مُرّ وإن كنا لا نعلم أقل مقدار يحصل به ذلك فنستدل بحصول العلم الضروري على كمال العدد لا أنا نستدل بكمال العدد على حصول العلم.

فصل

ليس من شرط التواتر أن يكون المخبرون مسلمين ولا عدولاً^(٣) لأن

(١) قوله: «وتعارض أقوالهم... إلخ» أي: فإذا لا سبيل لنا إلى حصر عدده، لكننا بالعلم الضروري نستدل على أن العدد الذي هو الكامل قد توافقوا على الإخبار.

(٢) قوله: «فإن قيل... إلخ» محصله: أن يقال إن حصول العلم فرع على حصول العدد، فلو عرف حصول العدد بحصول العلم لكان دوراً أي متوقفة معرفة أحدهما على معرفة الآخر. وحاصل الجواب: أنا لا نسلم الدور لأنه إنما يكون إذا كانت الجهة متحدة، وهنا الجهة منفكة وذلك أن حصول العلم معلول الإخبار ودليله، فالإخبار علة حصول العلم ومدلول له، والاستدلال على وجود العلة بوجود المعلول لا دور فيه، وإلا لما صح الاستدلال على وجود الصانع بوجود العالم لأنه علته والموجد له، ولأن العلة لازم المعلول والاستدلال على وجود اللازم بوجود الملزوم لا خلاف في صحته وهو من أقوى طرق الاستدلال، وهذا كما نقول في الشبغ هو معلول الطعام المشبغ، ودليله أنه لا شبغ إلا بمشبع، والري معلول الشراب المروي، ودليله أن لا ري إلا بمرو، وإن كنا لا نعلم القدر الكافي من المشبغ والمروي ابتداء، لكن إذا شبعنا وروينا علمنا أننا تناولنا من الطعام أو الشراب قدراً مشبغاً أو مروياً، فكذلك فيما نحن فيه لا نعلم مقدار العدد المحصل للعلم ما هو؟ فإذا حصل العلم بالخبر علمنا حصول العدد المحصل للعلم لأنه لازم لحصول العلم وشرط له، والمشروط والملزوم يدلان على وجود اللازم والشرط.

(٣) قوله: «فصل ليس من شرط التواتر... إلخ» يرد عليه سؤالان: =

إفضاءه إلى العلم من حيث أنهم مع كثرتهم لا يتصور اجتماعهم على الكذب وتواطؤهم عليه. ويمكن ذلك في الكفار كماكانه في المسلمين. ولا يشترط أيضاً أن لا يحصرهم عدد ولا تحويهم بلد، فإن الحجيج إذا أخبروا بواقعة صدتهم عن الحج، وأهل الجمعة إذا أخبروا عن نائبة في الجمعة منعت من الصلاة، علم صدقهم مع دخولهم تحت الحصر وقد حواهم مسجد فضلاً عن البلد.

= أولهما: لأي شيء اشترطتم الإسلام والعدالة في الشهادة وأخبار الأحاد ولم تشترطوهما هنا؟ قلنا لما كانت الشهادات وأخبار الأحاد تفيد الظن اشترطنا لهما ذلك، وأما التواتر فهو مفيد للعلم الضروري فلم يحتج إلى اشتراطهما. ثانيهما: أنكم قبلتم أخبار الكفار في التواتر فلم لم تقبلوا أخبار اليهود والنصارى على كثرتهم بأن شرعهم باق أبداً لا ينسخ ونحوه من الأخبار القاذحة من دين الإسلام؟.

قلنا: إنا قد أجبنا عن ذلك فيما سبق من أنه يشترط في التواتر استواء الطرفين والوسط، وهنا الطرف الأول لم يحصل به العلم الضروري لقلته، وأيضاً إنا قد بينا أن حصول العلم هو الدليل على حصول العدد، ونحن لم يحصل لنا العلم بصحة ما قالوا فعلمنا جزماً أن العدد لم يحصل، إذ ما لا دليل عليه لا استناد إليه، وأكثر ما ينقلونه من موضوعاتهم وموضوعات الزنادقة لهم كابن الراوندي ونحوه، فإنه يقال هو الذي نهبهم عن أن يحكوا عن موسى عليه السلام أنه قال: تمسكوا بالسبب أو شريعتي باقية ما دامت السموات والأرض.

تتمة: اشترط أيضاً اختلاف أنساب أهل التواتر واشترط اختلاف أديانهم واختلاف أوطانهم وكون المعصوم منهم كما يقول الإمامية. ولا وجه لشيء من هذه الشروط. وقال في المستصفي: شرط الروافض أن يكون الإمام المعصوم في جملة المخبرين، وهذا يوجب العلم بإخبار الرسول عن جبريل عليه السلام لأنه معصوم، وأن لا تلزم حجة الإمام إلا على من شاهده من أهل بلده وسمع منه دون سائر البلاد، وأن لا تقوم الحجة بقول أمرائه ودعاته ورسله وقضاته إذ ليسوا معصومين، وأن لا يعلم موت أمير وقتله ووقوع فتنة وقتال في غير مصر وكل ذلك لازم على هديانهم.

فصل

ولا يجوز على أهل التواتر كتمان ما يحتمل نقله ومعرفته، وأنكر ذلك الإمامية^(١) وليس بصحيح، لأن كتمان ذلك يجري في القبح مجرى الإخبار عنه بخلاف ما هو به، فلم يجوز وقوع ذلك منهم وتواطؤهم عليه. فإن قيل: قد ترك النصارى نقل كلام عيسى في المهدي. قلنا: لأن كلامه في المهدي قبل ظهوره واتباعهم له^(٢).

(١) قوله: «وأنكر ذلك الإمامية» هم: أشهر طوائف الشيعة، وأطال الشهرستاني الكلام في بيان نحلتهم في الملل والنحل له، وإنما ذهبوا إلى هذا القول لاعتقادهم كتمان النص على إمامة علي رضي الله عنه لأنهم يعتقدون أن الصحابة رضي الله عنهم مع كثرتهم كتموا النص على إمامة علي، والوقوع يدل على الجواز قطعاً، ومن هنا تعلم فائدة هذه المسألة. والجواب: إن كتمانهم لما يُحتاج إليه نقله كتواطؤهم على الكذب، وتواطؤهم على الكذب بكتمانهم لما يُحتاج إليه نقله محال، أما الأولى فلأن كتمان الواقع خصوصاً مع الحاجة إلى نقله بمثابة قولهم: ما وقع، وقولهم لما وقع أنه ما وقع كذب قطعاً، لأن الكذب هو الإخبار بخلاف الواقع وهذا كذلك، فكذلك الكتمان الذي هو بمثابة قولهم ما وقع. أما أن تطاؤهم على الكذب محال فهو ظاهر لا يحتاج إلى دليل بل سيأتي الإشارة إليه. وللجمهور أن يعارضوا الإمامية بالمثل بأن يقولوا إن رسول الله ﷺ نص على إمامة أبي بكر نصاً جلياً متواتراً، وإنما منع الشيعة من حصول العلم باعتقادهم لنقيضه وهو إمامة علي، وليس أحد القولين أولى من الآخر فلا يبقى حينئذ لقولهم توجيه ولا فائدة. وقولهم يشترط أن يكون في المخبرين الإمام المعصوم ليكون خبرهم معصوماً من الخطأ باطل لوجهين:

أولهما: أنهم منازعون في وجود العصمة في غير الملائكة والرسل. وثانيهما: أن عصمة خبرهم من الكذب مستندة إلى كثرتهم لا إلى أوصافهم، وإلا لاشتطت العدالة والإسلام، ولأن العلم مخلوق لله مقارناً للإخبار فكما جاز خلقه مع إخبار المعصوم جاز خلقه مع إخبار الموصوم. ثم يلزمهم أن لا يوجد في بلاد الكفر تواتر إذ لا معصوم فيهم اللهم إلا أن لا يشترطوا للعصمة الإسلام فإن عقولهم أسخف من هذا.

(٢) قوله: «لأن كلامه في المهدي قبل ظهوره» هذا الجواب ضعيف لأن كلامه في المهدي =

.....

= كان من خوارق العادات قبل نبوته، والدواعي تتوفر على نقل مثله عادة وإن لم يكن الناقلون أتباعاً للمنقول عنه. والجواب أن يقال: إنه قد نقل أن حاضري كلام المسيح في المهد لم يكونوا كثيرين بحيث يحصل العلم بخبرهم، بل إنما كانوا زكريا وأهل مريم ومن يختص بهم، فلذلك لم ينقل متواتراً ولا يلزم من عدم تواتره عدم نقله مطلقاً لجواز أنهم نقلوه ولم يتواتر.

وأجاب الوطفي بجواب آخر وهو: أنا لا نسلم أنهم لم ينقلوه، بل نقلوه وهو متواتر عندهم في إنجيل الصبوة، يعني الذي ذكر فيه أحوال عيسى في صبوته منذ ولد إلى أن رفع، وإنما لم يتواتر نقلهم بذلك عندنا لعدم مشاركتنا لهم في سببه أو لاستغنائنا عنه بتواتر القرآن.

القسم الثاني: أخبار الأحاد^(١)

وهي ما عدا المتواتر

اختلفت الرواية عن إمامنا رحمه الله في حصول العلم بخبر الواحد^(٢). فروي أنه لا يحصل به وهو قول الأكثرين والمتأخرين من

(١) قوله: «أخبار الأحاد» هي: جمع واحد، وإنما قيل للخبر آحاد لأن رواه الأحاد، فهو إما من باب حذف المضاف أو من تسمية الأثر باسم المؤثر مجازاً لأن الرواية أثر الراوي. وقوله: «وهي ما عدا التواتر» إشارة إلى أن الخبر يسمى آحاداً ما لم تصل درجة المخبرين إلى حد التواتر، سواء كان الراوي واحداً أو أكثر، فكأن لفظ آحاد صار علماً له، ومن ثم قال في المستصفي: أعلم أنا نريد بخبر الواحد في هذا المقام ما لا ينتهي من الأخبار إلى حد التواتر المفيد للعلم، فما نقله جماعة من خمسة أو ستة مثلاً فهو خبر الواحد، وأما قول الرسول عليه الصلاة والسلام مما علم صحته فلا يسمى خبر الواحد.

(٢) قوله: «اختلفت الرواية عن إمامنا... إلخ» حاصله: أن للإمام روايتين. إحداهما: أن العلم لا يحصل بخبر الواحد. وثانيهما: أنه يحصل به العلم وهو قول جماعة من المحدثين. قال الأمدي: وهو قول بعض أهل الظاهر، وقال الواسطي وهو رأي ابن حوزم منداد وعزاه إلى الإمام مالك. والذي يظهر من كلام المصنف أن هذه الرواية مخرجة على كلام الإمام أحمد في أحاديث الرؤية لا أنها صريح كلامه لأنه نقل عنه أنه قال في أخبار الرؤية يقطع على العلم بها. والذي أراه أنه لا يفهم من كلام الإمام إلا التخصيص بأخبار الرؤية، فكأنه يقول إن أخبارها وإن لم تبلغ حد التواتر لكنها احتفت بقرائن جعلتها بحيث يحصل العلم بها، وتلك القرائن هي ظواهر الآيات القرآنية المثبتة لها.

وإلى نحو هذا أشار المصنف فيما بعد حيث قال: «قال بعض العلماء» إلى آخر البحث، فإسناد القول الثاني إلى الإمام من غير تقييد فيه نظر. وكذلك ما نسب =

أصحابنا لأننا نعلم ضرورة أنا لا نصدق كل خبر نسمعه، ولو كان مفيداً للعلم^(١) لما صح ورود خيرين متعارضين لاستحالة اجتماع الضدين، ولجواز نسخ القرآن والأخبار المتواترة به لكونه بمنزلتها في إفادة العلم، ولوجب

= إليه ابن الحاجب والواسطي وغيرهما من أنه قال: يحصل العلم في كل وقت بخير كل عدل وإن لم يكن ثم قرينة فإنه غير صحيح أصلاً. وكيف يليق بمثل إمام السنة أن يدعي هذه الدعوى وفي أي كتاب رويت عنه رواية صحيحة، ورواياته رضي الله عنه كلها مدونة معروفة عند الجهابذة من أصحابه، والمصنف رحمه الله من أولئك القوم ومع هذا أشار إلى أنها رواية مخرجة على كلامه ثم أنه تصرف بها كما ذكره هنا. فحقق ذلك وتمهل أيها المصنف.

(١) قوله: «لأننا نعلم ضرورة أنا لا نصدق... إلخ» هذه أدلة القائلين بأن خبر الواحد لا يحصل به العلم، وبيانها من وجوه نسردها على طبق ما هنا:

أحدها: لو أفاد خبر كل واحد العلم لصدقنا كل خبر نسمعه، لكننا لا نصدق كل خبر نسمعه فهو لا يفيد العلم، فالمصنف طوى المقدم في القياس وذكر التالي وانتفاء اللازم والملازمة وهو تصديقنا كل خبر نسمعه ظاهران غيان عن البيان.

ثانيها: لو أفاد خبر الواحد العلم لما تعارض خبران لأن العلمين لا يتعارضان، لكننا رأينا التعارض كثيراً في أخبار الأحاد فدل على أنها لا تفيد.

ثالثها: لو أفاد خبر الواحد العلم لجاز نسخ القرآن ومتواتر السنة به لكونه بمنزلتها في إفادة العلم، لكن نسخ القرآن ومتواتر السنة به لا يجوز لضعفه عنهما، فدل على أنه لا يفيد العلم.

رابعها: لو أفاد خبر الواحد العلم لجاز الحكم بشاهد واحد ولم يحتج معه إلى شاهد ولا إلى يمين عند عدمه ولا إلى الزيادة على الواحد في الشهادة في الزنا واللواط، لأن العلم بشهادة الواحد حاصل وليس بعد حصول العلم مطلوب، لكن الحكم بشهادة واحد بمجرد لا يجوز وذلك يدل على أنه لا يفيد العلم.

خامسها: لو أفاد خبر الواحد العلم لاستوى العدل والفاسق في الإخبار لاستوائهما في حصول العلم بخبرهما، كما استوى خبر التواتر في كون عدد المخبرين به عدولاً أو فساقاً مسلمين أو كفاراً، إذ لا مطلوب بعد حصول العلم، وإذا حصل بخبر الفاسق لم يكن بينه وبين العدل فرق من جهة الإخبار، لكن الفاسق والعدل لا يستويان بالإجماع والضرورة وما ذاك إلا لأن الاستفادة من خبر الواحد إنما هو الظن وهو حاصل من خبر العدل دون الفاسق.

الحكم بالشاهد الواحد ولاستوى في ذلك العدل والفاسق كما في المتواتر. وروي عن أحمد أنه قال في أخبار الرؤية يقطع على العلم بها، وهذا يحتمل أن يكون في أخبار الرؤية وما أشبهها مما كثرت رواه وتلقته الأمة بالقبول ودلت القرائن على صدق ناقله، فيكون إذن من المتواتر إذ ليس للمتواتر عدد محصور، ويحتمل أن يكون خبر الواحد عنده مفيداً للعلم وهو قول جماعة من أصحاب الحديث وأهل الظاهر.

قال بعض العلماء: إنما يقول أحمد بحصول العلم بخبر الواحد فيما نقله الأئمة الذين حصل الاتفاق على عدالتهم وثقتهم وإتقانهم ونقل من طرق متساوية وتلقته الأمة بالقبول ولم ينكره منهم منكر، فإن الصدق والفاروق رضي الله عنهما لو روي شيئاً سمعاه أو رأياه لم يتطرق إلى سامعهما شك ولا ريب مع ما تقرر في نفسه لهما وثبت عنده من ثقتهما وأمانتهما، ولذلك اتفق السلف على نقل أخبار الصفات وليس فيها عمل، وإنما فائدتها وجوب تصديقها واعتقاد ما فيها، ولأن اتفاق الأمة على قبولها إجماع منهم على صحتها والإجماع حجة قاطعة. فأما التعارض^(١) فيما هذا سبيله فلا يسوغ إلا كما يسوغ في الأخبار المتواترة^(٢) وآي الكتاب، وقولهم إنا لا نصدق كل خبر نسمعه فلأننا إنما جعلناه مفيداً للعلم لما اقترن به من قرائن زيادة الثقة وتلقي الأمة له بالقبول ولذلك اختلف خبر العدل والفاسق، وأما الحكم بشاهد واحد فغير لازم فإن الحاكم لا يحكم بعلمه وإنما يحكم بالبينة التي هي مظنة الصدق والله أعلم.

(١) قوله: «فأما التعارض... إلخ» هذا بيان ما أجيب به عن الاعتراضات المتقدمة، ومفادها كلها الرجوع إلى الاحتمال الأول وهو أن خبر الواحد يفيد العلم لكن لا لذاته بل لما احتف به من القرائن. وهو الذي ذهب إليه ابن الحاجب وانتصر له وقال: يفيد العلم بانضمام القرائن، وعنى بها الزائدة على ما لا ينفك التعريف عنه.

(٢) قوله: «في الأخبار المتواترة» أي: فيعدل إلى الترجيح بحمل المطلق على المقيد وشبه ذلك.

فصل

وأنكر قوم جواز التعبد بخبر الواحد عقلاً^(١) لأنه يحتمل أن يكون كذباً^(٢) والعمل به عمل بالشك وإقدام على الجهل فتقبح الحوالة على الجهل، بل إذا أمرنا الشرع بأمر فليعرفناه لنكون على بصيرة إما ممثلون وإما مخالفون.

والجواب^(٣): أن هذا إن صدر من مُقَرِّ بالشرع فلا يتمكن منه

(١) قوله: «فصل وأنكر قوم... إلخ» حكى السمعاني القول بذلك عن ابن عليه والأصم، وحكاه الطوفي عن الجبائي وجماعة من المتكلمين، والمعنى: أنه هل يجوز أن يتعبد الله خلقه بخبر الواحد بأن يقول لهم اعبدوني بمقتضى ما يبلغكم عني وعن رسولي على ألسنة الأحاد؟ فقال الجمهور: نعم يجوز ذلك، وقال قوم لا يجوز، وهذه المسألة لا كبير فائدة فيها وإنما تكلمنا عليها تبعاً للمصنف.

(٢) قوله: «لأنه يحتمل أن يكون كذباً... إلخ» هذه حجة المنكرين، قالوا: إن خبر الواحد يحتمل الكذب فالعمل به عمل بالجهل وهو قبيح عقلاً والعقل لا يجيز العلم بالقبيح. وأيضاً فإن امتثال أمر الشرع والدخول فيه يجب أن يكون بطريق علمي ليكون المكلف فيه على يقين وأمان من الخطأ فيه.

(٣) قوله: «والجواب... إلخ» حاصله: أن المنكر إما أن يكون مقراً بالشرع أو لا، فإن كان مقراً بالشرع فما ورد فيه من التعبدات الظنية ينقض قوله وذلك كالحكم بالشهادة والعمل بقول المفتي وهو واحد، والاجتهاد في القبلة إذا اشتبهت جهتها في وقت الصلاة ونحوها من الأمارات الشرعية، فإن جميعها إنما يفيد الظن وقد وقع التعبد به.

فما المانع من التعبد بخبر الواحد؟ وإن كان المنكر ممن ينكر الشرع فيقال له: أي استحالة في أن يجعل الله الظن علامة للوجوب؟... إلخ أي: أي استحالة في أن يقول الله تعالى لعباده إذا طار بكم طائر وظننتموه غراباً فقد أوجبت عليكم كذا وكذا وجعلت ظنكم علامة وجوب العمل كما جعلت زوال الشمس علامة وجوب الصلاة، فيكون الظن بنفسه علامة الوجوب والظن وجوده مدرك بالحس فيكون الوجوب معلوماً، فمن أتى بالواجب عند الظن فقد امتثل قطعاً وأصاب، فإذا جاز أن يجعل الزوال أو ظن كونه غراباً علامة فلم لا يجوز أن يجعل ظنه علامة؟
ويقال إذا ظننت صدق الراوي والشاهد والحالف فاحكم به ولست متعبداً بمعرفة =

لأنه تعبد بالحكم بالشهادة والعمل بالفتيا والتوجه إلى الكعبة بالاجتهاد عند الاشتباه، وإنما يفيد الظن كما يفيد بالعمل بالمتواتر والتوجه إلى الكعبة عند عدم معابيتها فلم يَسْتَجِلْ أن يلحق المظنون بالمعلوم. وإن صدر من منكر للشرع فيقال له: أي استحالة في أن يجعل الله تعالى الظن علامة للوجوب، والظن مدرك بالحس فيكون الوجوب معلوماً. فيقال له إذا ظننت صدق الشاهد والرسول والحالف فاحكم به ولست متعبداً بمعرفة صدقه بل بالعمل به عند ظن صدقه، وأنت ممثّل مصيب صدق أم كذب. كما يجوز أن يقال إذا طار طائر ظننتموه غراباً أوجبت عليكم كذا وجعلت ظنكم علامة كما جعلت زوال الشمس علامة على وجوب الصلاة.

فصل

وقال أبو الخطاب: العقل يقتضي وجوب قبول خبر الواحد لأمر

ثلاثة:

أحدها: أنا لو فرضنا العمل على القطع تعطلت الأحكام لندرة القواطع

وقلة مدارك اليقين^(١).

= صدقه ولكن بالعمل عند ظن صدقه وأنت مصيب وممثّل صدق أم كذب، ولست متعبداً بالعلم بصدقه ولكن بالعمل عند ظنك الذي تحسه من نفسك. وهذا ما نعتقده في القياس وخبر الواحد والحكم بالشاهد واليمين وغير ذلك.

(١) قوله: «أحدها أنا لو فرضنا الأمر على القطع... إلخ» أراد بالقطع الأدلة المقطوع بها. وبيانه: أنه لو لم يجب العمل بخبر الواحد لتعطل أكثر الوقائع عن الأحكام الشرعية، لكن تعطل أكثر الأحكام الشرعية لا يجوز فوجب أن يكون العمل بخبر الواحد جائزاً. أما الملازمة فلأنه لو امتنع العمل بخبر الواحد لتوقف العمل في الوقائع على القواطع ولخلت أكثر الوقائع عن الأحكام، لأن قواطع الشرع نادرة فلا تفي بجميع الوقائع. وأما إن تعطل أكثر الأحكام لا يجوز فلأن ذلك خلاف مقتضى الشرع ومقصوده، إذ مقتضى الشرع ومقصود الشارع تعميم الوقائع بالأحكام ليكون ناموسه قائماً ظاهراً في كليها وجزئياً، وإنما يتحقق ذلك بالتعبد بأخبار الأحاد لأنها وردت في كثير من الجزئيات، وبقاها عمماً بالأحكام بالقياس على موارد النصوص لهذا الدليل بعينه.

الثاني: أن النبي ﷺ مبعوث إلى الكافة^(١) ولا يمكنه مشافهة جميعهم ولا إبلاغهم بالتواتر.

الثالث: أنا إذا ظننا صدق الراوي فيه ترجح وجود أمر الله تعالى وأمر رسوله عليه السلام^(٢) فالاحتياط العمل بالراجح.

وقال الأكثرون: لا يجب التعبد بخبر الواحد عقلاً ولا يستحيل ذلك، ولا يلزم من عدم التعبد به تعطيل الأحكام^(٣) لإمكان البقاء على البراءة الأصلية والاستصحاب، والنبي عليه السلام يكلف تبليغ من أمكنه من أمته تبليغه دون من لا يمكنه، كمن في الجزائر ونحوها^(٤).

(١) قوله: «مبعوث إلى الكافة» أي: إلى كافة الناس بالإجماع لقوله تعالى: ﴿وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً﴾ وقوله عليه الصلاة والسلام: «بعثت إلى الناس كافة - بعثت إلى الأحمر والأسود»، وإذا ثبت أنه مبعوث إلى جميع المكلفين فأبلاغه إليهم الأحكام العلمية إما تواتراً وإما أحاداً، ولكن التواتر متعذر فتعينت الأحاد، وإذا تعينت للتبليغ فلو لم يجب العمل بها لم يكن لتبليغها فائدة فلم يبق إلا وجوب العمل بها.

(٢) قوله: «الثالث أنا إذا ظننا صدق الراوي فيه أي فيما يرويه ترجح... إلخ» بيانه: أن في العمل بخبر الواحد دفع ضرر مظنون، لأن خبر الواحد يفيد الظن بمقتضاه، فإذا ورد بإيجاب شيء أو حظره حصل لنا الظن بأننا معاقبون على ترك الواجب وفعل المحذور، فالعقاب عليهما ضرر مظنون، ففي عملنا بذلك الخير دفع هذا الضرر المظنون، وأما دفع هذا الضرر المظنون واجب عقلاً فمما لا ينافي فيه عاقل لأن فيه أخذاً للاحتياط بالنفس، والاحتياط للنفس واجب عقلاً بالضرورة. فثبت بهذه الوجوه أن العلم بخبر الواحد جائز، بل واجب عقلاً.

(٣) قوله: «ولا يلزم من عدم التعبد به... إلخ» هذا جواب عن الأمر الأول وبيانه: أنا لا نسلم أنه يلزم من ترك التعبد بخبر الأحاد تعطيل الأحكام لأننا ما وجدنا فيه قاطعاً أثبتناه، وما لم نجد فيه قاطعاً رددناه إلى استصحاب الحال، بمعنى أن الأصل عدم الحكم في هذه الواقعة فيستصحب فيها ذلك.

(٤) قوله: «والنبي عليه السلام لم يكلف... إلخ» هذا جواب عن الأمر الثاني. وبيانه: أن الرسول ﷺ إنما كلف إبلاغ من أمكنه إبلاغه دون غيره ممن لا يمكنه إبلاغه كأهل الجزائر والبلاد النائية والأقطار الشاسعة. وأما الوجه الثالث: فلم أر =

فصل

فأما التعبد بخبر الواحد سمعاً^(١) فهو قول الجمهور، خلافاً لأكثر القدرية^(٢) وبعض أهل الظاهر. ولنا دليلاً قاطعاً:

أحدهما إجماع الصحابة رضي الله عنهم على قبوله، فقد اشتهر ذلك عنهم في وقائع لا تنحصر إن لم يتواتر آحادها حصل العلم بمجموعها.

= المصنف أجاب عنه في النسخة التي بيدي ولا في النسخ التي اتصلت بي، وذكره المحقق الطوفي ولفظه: قولكم يجب العمل بخبر الواحد أخذاً بالاحتياط معارض، فإن الاحتياط في ترك العمل، لأن العمل فيه تصرف من المكلف في نفسه التي هي مملوكة لغيره وهو خالقه عز وجل بالظن، وفي ذلك خطر لجواز أن يقال له لم تصرفت في ملكنا من غير مستند قاطع؟ وكيف أضعت حقنا من نفسك بظن لم تكن فيه على يقين؟ انتهى. وهذا الجواب ركيك جداً والله الهادي.

(١) قوله: «سمعاً» أي: من جهة السمع فهو تمييز محول عن الفاعل، أي دل عليه السمع وهو دليل الشرع على جوازه.

(٢) قوله: «القدرية» هذا لقب للمعتزلة ويسمون أنفسهم أصحاب العدل والتوحيد، وهم قد جعلوا لفظ القدرية مشتركاً، وقالوا: لفظ القدرية يطلق على كل من يقول بالقدر خيره وشره من الله تعالى احترازاً عن وصمة اللقب، إذ كان الذم متفقاً عليه لما رواه ابن ماجه والترمذي وقال: حسن غريب عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: «صنفان من هذه الأمة ليس لهما في الإسلام نصيب المرجئة والقدرية». وهذا الحديث زعم الحافظ سراج الدين أنه بعيد وبين أنه موضوع، ورد عليه الحافظ صلاح الدين ثم الحافظ ابن حجر بما يبعده عن الوضع ويقربه إلى الحسن، وجعل نظرها هو تعدد الطرق، وغير هذا الحديث يقتضي ذم القدرية. وهذا الزعم الذي زعموه باطل، لأن من تدبر الأحاديث الكثيرة المروية في هذا المعنى وجدها تصرح بأن لفظ القدرية مخصوص بمن يكذب بالقدر لا بمن يثبت، وليس المقام هنا محلاً لنزاعهم على أن في المسألة تفصيلاً وهو: أن القائلين بجواز التعبد عقلاً، منهم من نفى كونه حجة شرعاً كالشيعة والقاشاني وابن داود، ومنهم من أثبت ذلك. ثم هؤلاء اتفقوا على دلالة دليل السمع عليه واختلفوا =

منها أن الصديق رضي الله عنه لما جاءته الجدة تطلب ميراثها^(١) نشد الناس^(٢) من يعلم قضاء رسول الله ﷺ فيها؟ فشهد له محمد بن مسلمة والمغيرة بن شعبة أن النبي ﷺ أعطاهما السدس، فرجع إلى قولهما وعمل به عمر بعده. وروى عن عمر في وقائع كثيرة منها قصة الجنين حين قال: **أذْكَرُ**^(٣) الله امرءاً سمع من رسول الله ﷺ في الجنين، فقام حمل بن مالك بن النابغة وقال: كنت بين جارتين لي فضربت إحداهما الأخرى بمسطح فقتلتها وجنينها فقضى النبي ﷺ في الجنين بغرة، فقال عمر لو لم

= في دلالة دليل العقل عليه، فأثبتته أحمد والقفال وابن سريج ونفاه الباقون. وقال أبو عبدالله البصري: هو حجة فيما لا يسقط بالشبهة، واختار الأمدى أنه حجة مطلقاً. (١) قوله: «منها أن الصديق... إلخ» روى مالك، عن الزهري، عن عثمان بن إسحاق بن خرشة، عن قبيصة بن ذؤيب قال: جاءت الجدة إلى أبي بكر الصديق تسأله ميراثها، فقال لها أبو بكر: ما لك في كتاب الله شيء، وما علمت لك في سنة رسول الله ﷺ شيئاً، فارجمي حتى أسأل الناس. فسأل الناس فقال المغيرة بن شعبة: حضرت رسول الله ﷺ أعطاهما السدس، فقال أبو بكر: هل معك غيرك، فقام محمد بن مسلمة الأنصاري فقال مثل ما قال المغيرة فأنفذه لها أبو بكر الصديق، ثم جاءت الجدة الأخرى إلى عمر بن الخطاب تسأله ميراثها، فقال: ما لك في كتاب الله عز وجل شيء، وما كان القضاء الذي قضى به إلا لغيرك، وما أنا بزائد في الفرائض شيئاً، ولكنه ذلك السدس، فإن اجتمعتما فهو بينكما، وأيتكما خلت به فهو لها. ذكر المحدثون أن الجدة الأولى طلبت ميراثها من ولد بنتها، وأن الجدة الثانية كانت أم أب بدليل ما رواه مالك أيضاً من حديث القاسم بن محمد قال: أتت الجدتان إلى أبي بكر الحديث. والحديث الأول رواه أبو داود والنسائي وابن ماجه والترمذي وقال حسن صحيح.

(٢) قوله: «نشد الناس» بفتحح يقال نشدتك الله والرحم، أي سألتك بالله والرحم، والمعنى أنه سأل الناس مقسماً عليهم.

(٣) قوله: «أذْكَرُ» بضم الهمزة وفتح الذال وكسر الكاف مشددة. والمسطح بكسر الميم عود من أعواد الخباء. وقوله: «وجنينها» الواو واو المعية والغرة بضم الغين عبد أو أمة. ومعنى هذه القصة مشهور في الصحيح وسنن النسائي وغيرهما.

نسمع هذا لقضينا بغيره. وكان لا يورث المرأة من دية زوجها^(١) حتى أخبره الضحاك أن رسول الله ﷺ كتب إليه أن يورث امرأة أشيم الضبابي من دية زوجها. ورجع إلى حديث عبدالرحمن بن عوف^(٢) عن النبي ﷺ في المجوس سنا بهم سنة أهل الكتاب. وأخذ عثمان بخبر فريعة بنت مالك في السكنى^(٣) بعد أن أرسل إليها وسألها. وعلي كان يقول^(٤): كنت إذا سمعت من النبي ﷺ حديثاً نفعتني الله بما شاء منه أن ينفعني، وإذا حدثني عنه غيره استحلقتة، فإذا حلف لي صدقته. وحدثني أبو بكر وصدق أبو بكر أن النبي ﷺ قال: «ما من عبد يذنب فيتوضأ ثم يصلي ركعتين ويستغفر الله إلا غفر الله له».

ولما اختلف المهاجرون والأنصار في الغسل من المجامعة^(٥)، أرسلوا أبا موسى إلى عائشة فروت لهم عن النبي ﷺ: «إذا مس الختان الختان

(١) قوله: «وكان لا يورث المرأة... إلخ» الحديث رواه أبو داود والنسائي وابن ماجه والترمذي وصححه.

(٢) قوله: «ورجع إلى حديث عبدالرحمن» روى سفيان بن عيينة عن عمرو بن بجالة أن عمر كان لا يأخذ الجزية من المجوس حتى أخبره عبدالرحمن بن عوف أن النبي ﷺ أخذ الجزية من مجوس هجر. رواه البخاري وأبو داود والنسائي والترمذي وصححه.

(٣) قوله: «وأخذ عثمان بحديث فريعة» روت زينب بنت كعب بن عجرة أن الفريعة بنت مالك بن سنان، وهي أخت أبي سعيد الخدري، أخبرتها أنها جاءت رسول الله ﷺ تسأله أن ترجع إلى أهلها في بني خدرة، فإن زوجها خرج في طلب أعبد له فقتلوه ولم يكن ترك لها مسكناً تملكه ولا نفقة، قالت: فقال لها رسول الله ﷺ: «امكثي في بيتك حتى يبلغ الكتاب أجله»، قالت: فاعتددت فيه أربعة أشهر وعشراً، قالت: فلما كان عثمان رضي الله عنه أرسل إلي فسألني عن ذلك فأخبرته فاتبعه وقضى به. رواه النسائي وابن ماجه والترمذي.

(٤) قوله: «وعلي كان يقول... إلخ» رواه بنحوه أبو داود والنسائي والترمذي وابن ماجه.

(٥) قوله: «من المجامعة» أي من التقاء الختانيين بدون إنزال. والحديث مروى في الصحاح.

وجب الغسل»، فرجعوا إلى قولها. واشتهر رجوع أهل قبا إلى خبر الواحد في التحول إلى الكعبة^(١). وروى أنس قال: كنت أسقي أبا عبيدة وأبا طلحة وأبي بن كعب شرباً من فضيخ^(٢) إذ أتانا آتٍ فقال إن الخمرة قد حرمت، فقال أبو طلحة يا أنس قم إلى هذه الجرار فاكسرها فكسرتها. ورجع ابن عباس إلى حديث أبي سعيد في الصرف^(٣)، وابن عمر إلى

(١) قوله: «واشتهر رجوع أهل قبا... إلخ» قال البخاري حدثنا عبدالله بن رجاء، قال حدثني إسرائيل عن أبي إسحاق عن البراء بن عازب، قال: كان رسول الله ﷺ صلى نحو بيت المقدس ستة عشر شهراً أو سبعة عشر شهراً، وكان رسول الله ﷺ يحب أن يوجه إلى الكعبة، فأنزل الله عزوجل: ﴿قد نرى تقلب وجهك في السماء﴾ فتوجه نحو الكعبة، وقال السفهاء وهم اليهود: ﴿ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها قل لله المشرق والمغرب يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم﴾ فصلى مع النبي ﷺ رجل ثم خرج بعد ما صلى فمر على قوم من الأنصار في صلاة العصر يصلون نحو بيت المقدس فقال: هو يشهد أنه صلى مع رسول الله ﷺ وأنه توجه نحو الكعبة، فتحرف القوم حتى توجهوا نحو الكعبة.

فقوله: «يوجه» بالبناء للمفعول أي يؤمر بالتوجه، والرجل المبهم هو عباد بن بشر قاله ابن بشكوال، وقيل عباد بن نهيك بفتح النون وكسر الهاء، وهذا الحديث رواه مسلم والترمذي والنسائي وابن ماجه، وأخرج مسلم عن ابن عمر قال: بينما الناس في صلاة الصبح بقبا إذ جاءهم آت فقال: إن رسول الله ﷺ قد أنزل عليه الليلة وقد أمر أن يستقبل الكعبة فاستقبلوها، وكانت وجوههم إلى الشام فاستداروا إلى الكعبة.

(٢) قوله: «من فضيخ» هو شراب يتخذ من البسر المفصوخ أي: المشدوخ، قال في النهاية: وسئل ابن عمر عن الفضيخ فقال: ليس بالفضيخ ولكن هو الفصوخ، فعول من الفضيحة، أراد أنه يسكر صاحبه فيفضحه، والجرار جمع جرة وهي الإناء المعروف من الفخار. والحديث رواه مسلم من طرق ورواه النسائي أيضاً وغيره.

(٣) قوله: «ورجع ابن عباس... إلخ» قال النسائي: حدثنا سفيان عن عمر، عن أبي صالح، أنه سمع أبا سعيد الخدري يقول: قلت لابن عباس: رأيت الذي تقول، أشيئاً وجدته في كتاب الله عزوجل، أو شيئاً سمعته من رسول الله ﷺ؟ قال: ما وجدته في كتاب الله عزوجل ولا سمعته من رسول الله، ولكن أسامة بن زيد أخبرني أن رسول الله ﷺ قال: «إنما الربا في النسيتة»، ورواه البخاري ومسلم وابن =

حديث رافع بن خديج^(١) في المخابرة^(٢)، وكان زيد بن ثابت يرى أن لا تصدر الحائض حتى تطوف^(٣)، فقال له ابن عباس سئل فلانة الأنصارية هل

ماجِه. ولفظ البخاري عن أبي صالح الزيات أنه سمع أبا سعيد الخدري يقول: «الدينار بالدينار والدرهم بالدرهم»، فقلت له: فإن ابن عباس لا يقوله، فقال أبو سعيد: سألته، فقلت: سمعته من النبي ﷺ أو وجدته في كتاب الله، فقال: كل ذلك لا أقول وأنتم أعلم برسول الله مني، ولكنني أخبرني أسامة أن النبي ﷺ قال: «لا ربا إلا في النسيئة»، ورواه الحاكم بنحوه، وزاد في آخره فقال ابن عباس: أستغفر الله وأتوب إليه فكان ينهى عنه أشد النهي.

(١) قوله: «وابن عمر إلى حديث رافع بن خديج» معناه: ورجع ابن عمر... إلخ. فأما حديث رافع فقوله: كنا أكثر أهل المدينة مزدرعاً نكري الأرض بالناحية منها مسمى لسيد الأرض قال: فربما يصاب ذلك وتسلم الأرض، وربما تصاب الأرض ويسلم ذلك فهينا، وأما الذهب والورق فلم يكن يومئذ. أخرجه البخاري ومسلم وأبو داود والنسائي وابن ماجه. فقوله نكري بضم النون، وفيه أنه لا يجوز كراء الأرض بجزء منها، وحديث ابن عمر في الصحيح وفيه قسم عمر رضي الله عنه خير فخير أزواج النبي ﷺ أن يقطع لهن من الماء والأرض أو يمضي لهن، فمنهن من اختار الأرض ومنهن من اختار الوسق، وكانت عائشة اختارت الأرض. وذكر الطحاوي حديث رافع المتقدم وحديث بن عمر كنا لا نرى في المزارعة بأساً حتى زعم رافع أن النبي ﷺ نهى عن المخابرة.

(٢) قوله: «في المخابرة» قال في النهاية: قيل هي المزارعة على نصيب معين كالثلث والربع وغيرهما، والخبرة النصيب وقيل هو من الخبار وهو الأرض اللينة، وقيل أصل المخابرة من خير لأن النبي ﷺ أقرها في أيدي أهلها على النصف من محصولها فقيل خابره أي عاملهم في خير.

(٣) قوله: «وكان زيد بن ثابت... إلخ» أخرجه البخاري عن عكرمة أن أهل المدينة سألو ابن عباس عن امرأة طافت ثم حاضت فقال لهم تنفر، قالوا: لا نأخذ بقولك فندع قول زيد، قال: إذا قدمتم المدينة فاسألوا، فقدموا المدينة فسالوا، فكان فيمن سألو أم سليم فقالت: أن صفة بنت حبي زوج النبي ﷺ حاضت فذكرت ذلك لرسول الله ﷺ فقال: «أحابتنا هي؟» قالوا: أنها أفاضت، قال: «فلا إذن». وأخرج الإمام أحمد في مسنده عن طاوس قال: كنت مع ابن عباس فقال له زيد بن ثابت: أنت تفتي الحائض أن تصدر قبل أن يكون آخر عهدها بالبيت؟ قال: نعم، قال: فلا تفت بذلك، قال: أما لا فاسأل فلانة الأنصارية هل أمرها =

أمرها النبي ﷺ بذلك، فأخبرته فرجع زيد يضحك وقال لابن عباس ما أراك إلا قد صدقت. والأخبار في هذا أكثر من أن تحصى، واتفق التابعون عليه أيضاً، وإنما حدث الاختلاف بعدهم. فإن قيل: لعلهم عملوا بأسباب قارنت هذه الأخبار لا بمجردهما، كما أنهم أخذوا بالعموم وعملوا بصيغة الأمر والنهي ولم يكن ذلك نصاً صريحاً فيها، قلنا: قد صرحوا بأن العمل بالأخبار، لقول عمر لولا هذا لقضينا بغيره^(١): وتقدير قرينة وسبب هاهنا كتقدير قرائن مع نص الكتاب والأخبار المتواترة، وذلك يبطل جميع الأدلة. وأما العموم وصيغة الأمر والنهي فإنها ثابتة يجب الأخذ بها، ولها دلالات ظاهرة تعبدنا بالعمل بمقتضاها، وعملهم بها دليل على صحة دلالاتها فهي كمسألتنا، وإنما أنكرها من لا يعتد بخلافه، واعتذروا بأنه لم يتقل عنهم في صيغة الأمر والعموم تصريح.

فإن قيل: فقد تركوا العمل بأخبار كثيرة^(٢)، فلم يقبل النبي ﷺ خبر ذي اليمين، ولم يقبل أبو بكر خبر المغيرة وحده في ميراث الجدة، وعمر لم يقبل خبر أبي موسى في الاستئذان^(٣)، وردَّ عليّ خبر معقل بن سنان

= النبي ﷺ بذلك؟ فرجع زيد إلى ابن عباس يضحك فقال: ما أراك إلا قد صدقت. (١) قوله: «لولا هذا لقضينا بغيره» ظاهره الرجوع إلى مجرد الخبر؛ لأنه أخبر أنه امتنع قضاؤه برأيه لوجود سماعه هذا الخبر، فيكون الخبر بمجرد مستقلاً بالمنع وليس فيه ذكر قرينة.

(٢) قوله: «فإن قيل فقد تركوا العمل... إلخ» هذا تصوير اعتراض على قوله في أول الفصل: «ولنا دليلان قاطعان أحدهما إجماع الصحابة على قبوله... إلخ» وتقريره: أن ما ذكرتموه من إجماعهم إن دل على العمل بخبر الواحد فقد ورد عنهم ما يدل على إجماعهم على رده وعدم العمل به في قضايا منها: ما روى محمد بن سيرين عن أبي هريرة أن النبي ﷺ انصرف من اثنتين، فقال: ذو اليمين أقصرت الصلاة أم نسيت يا رسول الله؟ فقال رسول الله ﷺ: «أصدق ذو اليمين؟» وفي رواية: «أحق ما يقول ذو اليمين؟» فقال الناس: نعم، فقام رسول الله ﷺ فصلى اثنتين آخرين. الحديث متفق عليه وهو في بقية السنن الأربعة، وخبر المغيرة تقدم قريباً من رواية مالك.

(٣) قوله: «خبر أبي موسى في الاستئذان» روى أبو سعيد الخدري قال: استأذن أبو =

الأشجعي في بَرُوع^(١) وردت عائشة خبر ابن عمر في تعذيب الميت ببيكاء أهله عليه^(٢).

= موسى على عمر رضي الله عنهما، فقال: السلام عليكم أدخل؟ فقال عمر رضي الله عنه واحدة، ثم سكت ساعة ثم قال: السلام عليكم أدخل؟ فقال: عمر ثنتان، ثم سكت ساعة ثم قال: السلام عليكم أدخل؟ فقال عمر ثلاث، ثم رجع فقال عمر رضي الله عنه للبواب ما صنع؟ قال رجع، قال: عليّ به، فلما جاءه قال: ما هذا الذي صنعت؟ قال: السنة، قال: والله لتأتيني على هذا ببرهان أو لأفعلن بك، قال: فأتانا ونحن رفقة من الأنصار فقال: يا معشر الأنصار أستم أعلم الناس بحديث رسول الله ﷺ؟ ألم يقل رسول الله ﷺ الاستئذان ثلاث؟ فإن أذن لك وإلا فارجع؟ قال: فجعل القوم يمازحونه، قال أبو سعيد ثم رفعت رأسي فقلت فما أصابك في هذا اليوم من العقوبة من شيء فأنا شريكك، قال: فأتى عمر فأخبره بذلك، فقال عمر: ما كنت علمت بهذا. أخرجاه في الصحيحين من حديث أبي بن كعب وأبي سعيد وأبي موسى، وروى من حديثه أبو داود وابن ماجه والترمذي وقال حديث حسن.

(١) قوله: «ورد عليّ خبر معقل... إلخ» كذا ذكره المصنف والمشهور فيه ما روى علقمة عن ابن مسعود أنه سئل عن رجل تزوج امرأة ولم يفرض لها ولم يدخل بها حتى مات، فقال ابن مسعود رضي الله عنه: لها مثل صداق نساها لا وكس ولا شطط وعليها العدة ولها الميراث، فقام معقل بن سنان الأشجعي فقال: قضى رسول الله ﷺ في بروع بنت واشق امرأة منا مثل ما قضيت، ففرح بها ابن مسعود. رواه أبو داود والنسائي وابن ماجه والترمذي وقال حسن صحيح. ورواه الإمام أحمد وأكثر النسائي من تخريج طرقه وبيان الاختلاف من رواته، وبروع بكسر الباء وجوز فتحها وقيل الكسر عند أهل الحديث، والفتح عند أهل اللغة أشهر، وقوله: لا وكس بفتح فسكون أي لا نقصان منه، ولا شَطَط بفتحيتين لا زيادة عليه، وأصله الجور والعدوان.

(٢) قوله: «وردت عائشة خبر ابن عمر في تعذيب الميت» قال مالك في الموطأ عن عمرة بنت عبدالرحمن إنها أخبرته أنها سمعت عائشة أم المؤمنين تقول، وذكر لها أن عبدالله بن عمر يقول: إن الميت ليعذب ببيكاء الحي، فقالت عائشة: يغفر الله لأبي عبدالرحمن، أما أنه لم يكذب ولكنه نسي أو أخطأ، إنما مر رسول الله ﷺ بيهودية يبكي عليها أهلها فقال: «إنكم لتبكون عليها وإنها لتعذب في قبرها». والحديث مروى في الصحيحين.

قلنا: الجواب من وجهين: أحدهما: أن هذا حجة عليهم فإنهم قد قبلوا الأخبار التي توقفوا عنها بموافقة غير الراوي له ولم يبلغ بذلك رتبة التواتر ولا خرج عن رتبة الأحاد إلى رتبة التواتر. والثاني: أن توقفهم كان لمعانٍ مختصة بهم، فتوقف النبي ﷺ في خبر ذي اليمين ليعلمهم أن هذا الحكم لا يؤخذ فيه بقول الواحد^(١). وأما أبو بكر رضي الله عنه فلم يردّ خبر المغيرة وإنما طلب الاستظهار بقول آخر، وليس فيه ما يدل على أنه لا يقبل قوله لو انفرد. وأما عمر رضي الله عنه فإنه كان يفعل ذلك سياسة ليثبت الناس في رواية الحديث، وقد صرح به فقال: إني لم أتهمك ولكني خشيت أن يتقول الناس على رسول الله ﷺ، وعائشة لم تردّ خبر ابن عمر وإنما تأولته^(٢).

الدليل الثاني: ما تواتر من إنفاذ رسول الله ﷺ أمراءه ورسله وقضاته وسُعاته إلى الأطراف لتبليغ الأحكام والقضاء وأخذ الصدقات وتبليغ الرسالة. ومن المعلوم أنه كان يجب عليهم تلقي ذلك بالقبول ليكون مفيداً، والنبي ﷺ مأمور بتبليغ الرسالة ولم يكن ليلبغها بمن لا يكتفي به. دليل ثالث أن الإجماع انعقد على وجوب قبول قول المفتي فيما يخبر به عن ظنه^(٣)، فما يخبر به عن السماع الذي لا يشك فيه أولى، فإن تطرق

(١) قوله: «ليعلمهم أن هذا الحكم لا يؤخذ فيه بقول الواحد» أي؛ لأن الناس كانوا كثيرين خلف النبي ﷺ، وفيهم من هو أضبط لأفعال الصلاة من ذي اليمين وأحرص على كمالها ورفع النقص عنها، فكان تنبيهه لوقوع النقص فيها دونهم بعيداً في العادة، فلذلك توقف فيه النبي ﷺ حتى وافقه الناس.

(٢) قوله: «وإنما تأولته» أي: جعلته مخرجاً عن ظاهره. قال القرطبي: ليس سكوت ابن عمر لشك طراً له بعد ما صرح برفع الحديث، ولكن احتمال عنده قبوله للتأويل ولم يتعين له محمل يحمله عليه حينئذ، أو كان المجلس لا يقبل الممارسة ولم تتعين الحاجة إليها حينئذ. ولعلماء الحديث بحث طويل في هذا ليس هنا محل للإطالة به. وأما حديث معقل فتضمن أحكاماً منها الصداق وهو حق مالي فيمكن أن يكون غلب فيه الشهادة.

(٣) قوله: «إن الإجماع انعقد... إلخ» تقريره أن يقال: المفتي يجب قبول قوله فيما =

الغلط إلى المفتي كتطرق الغلط إلى الراوي إن كان مجتهداً، وإن كان مصيباً فإنما يكون مصيباً إذا لم يفرط، وربما ظن أنه لم يفرط ويكون قد فرط، وهذا عند من يجوز تقليد مقلد بعض الأئمة أولى، فإنه إذا جاز أن يروي مذهب غيره لما لا يجوز أن يروي قول غيره؟ فإن قيل: هذا قياس^(١) لا يفيد إلا الظن، وخبر الواحد أصل لا يثبت بالظن، ثم الفرق بينهما إن هذه حال ضرورة، فإننا لو كلفنا كل أحد الاجتهاد تعذر.

قلنا: لا نسلم أنه مظنون، بل هو مقطوع بأنه في معناه، فإننا إذا قطعنا بخبر الواحد في البيع قطعنا به في النكاح، ولم يختلف باختلاف المروي فيه، ولم يختلف هاهنا إلا المروي عنه، فإن هذا يروي عن ظنه وهذا يروي عن غيره. وقولهم إنه يفضي إلى تعذر الأحكام ليس كذلك، فإن العامي يرجع إلى البراءة الأصلية واستصحاب الحال، كما قلتم في المجتهد إذا لم يجد قاطعاً.

فصل

وذهب الجبائي إلى أن خبر الواحد إنما يقبل إذا رواه عن النبي ﷺ اثنان ثم يرويه عن كل واحد منهما اثنان^(٢) إلى أن يصير في زماننا إلى حد

= يخبر به عن ظنه أن ما أفتى به حكم الله بحسب اجتهاده بالإجماع فيجب قبول قول الراوي فيما يخبر به عن السماع ممن فوقه. والجامع بين فتيا المفتي وخبر الواحد حصول الظن فيهما، أما في الفتيا فلأنه يغلب على ظن المفتي والمستفتي أن ما أفتى به حكم الله تعالى، وأما في الراوي فلأنه يغلب على ظن السامع أن ما رواه ثابت عن رسول الله ﷺ، فيجب أن يقبل بالقياس على الفتوى.

(١) قوله: «فإن قيل هذا قياس» هذا اعتراض على هذا الوجه وتقريره: أن هذا قياس ظني فلا يثبت به العمل بخبر الواحد لأنه أصل قوي فلا يثبت بمثل هذا القياس.

(٢) قوله: «فصل وذهب الجبائي إلى آخره» على كلامه مؤاخذه من جهتين: أولهما: أن المصنف حصر قبول خبر الواحد في كونه مروياً عن اثنين، ثم يرويه عن كل واحد منهما اثنان، وهكذا إلى أن يصل إلى من يكلف بالعمل به. ونحن =

يتعذر معه إثبات حديث أصلاً وقاسه على الشهادة وهذا باطل بما ذكرناه من الدليل^(١) على قبول خبر الواحد ولا يصح قياسه على الشهادة^(٢)، فإن الرواية

= لم نطلع على كتب الجبائي حتى نحرر مذهبه منها، لكن كثيراً ممن نقل مذهبه كالطوفي والعلاء المرदाوي وغيرهما قالوا: اشترط الجبائي لقبول خبر الواحد أن يرويه اثنان في جميع طبقاته، ثم عنهما اثنان وهلم جراً حتى يصل إلينا، أو لا يروى كذلك، لكن يعضده دليل آخر من نص أو عمل بعض الصحابة أو قياس، كما أن الشهادة لا بد فيها من اثنين اعتباراً للرواية بالشهادة. وقال في التحرير: واعتبر الجبائي لقبوله رواية اثنين في جميع طبقاته أو يعضد انتهى. فقول المصنف: «ثم يرويه عن كل واحد منهما اثنان... إلخ» مخالف لما هنا، ولعل الجبائي لم يقله؛ لأنه يؤدي إلى عدم الوجود في الأزمنة المتأخرة، وإلى أنه لا يقبل حديث من الكتب المشهورة.

ثانيهما: أن قوله كما يعتبر ذلك في الشهادة إن قرىء يعتبر بالبناء للفاعل كان المعتبر الجبائي ونحن لا نعلم هل اعتبر ذلك أم لا لما قدمنا أنا لم نطلع على كتبه، وإن قرىء مبنياً للمفعول كان خارجاً عن مذاهب الفقهاء في شهادة الفرع على الأصل، فإنهم أو أكثرهم لم يشترطوا أن يشهد على كل أصل فرعان، بل يكفي أن يشهد على شاهدي الأصل شاهدان، هذا مذهب أحمد وأبي حنيفة والشافعي، وفي قول للشافعي يشترط لكل أصل فرعان وهو قول ابن بطنة من أصحابنا، فحقق هذا المقام، والذي أراه أن مذهب الجبائي ما ذكرناه لا ما ذكره أبو محمد رحمه الله تعالى.

(١) قوله: «وهذا باطل بما ذكرناه من الدليل» أي: بما سبق من الأدلة على قبول خبر الواحد واسم الإشارة لما ذكره الجبائي.

(٢) قوله: «ولا يصح قياسه... إلخ» أي: أن قياسه خبر الواحد على الشهادة غير صحيح لأنه قياس مع الفارق من وجهين:

أحدهما: أن الشهادة دخلها التعب حتى لا يقبل فيها النساء ليس معهن رجل في باقة بقل إلا في موضع مخصوص للضرورة وهو ما لا يطلع عليه الرجال.

ثانيهما: أن الشهادة على معين فاحتيط له بخلاف الرواية فإنها في جملة أحكام الناس وينبغي عليها القواعد الكلية، فالمسلم العاقل لا يتجرأ في مثلها على الكذب لعظم الخطر فيها، ولذلك اعتبر في الشهادة بالزنا أربعة دون الرواية فيه.

ثم ما ذكره الجبائي على ما نقله عنه المصنف من مذهبه يوجب أن يتعذر علينا إثبات حديث أصلاً، وعلى ما نقلناه من تفسير مذهبه يقتضي أن تتعطل كثير من =

تخالف الشهادة في أشياء كثيرة، وكذلك لا تعتبر في الرواية في الزنا أربعة كما يعتبر ذلك في الشهادة فيه.

فصل

ويعتبر في الراوي المقبول روايته أربعة شروط^(١): الإسلام والتكليف والعدالة والضبط.

أما الإسلام فلا خلاف في اعتباره، فإنه الكافر متهم في الدين^(٢). فإن قيل هذا يتجه في كافر لا يؤمن بنبينا ﷺ^(٣) إذ لا يليق بالسياسة تحكيمه

= الأحاديث؛ لأن وجود ذلك الشرط نادر وقليل، وإذا كان الظن مناط التعبد لم يحتج إلى هذا المبتدع.

(١) قوله: «فصل ويعتبر في الراوي... إلخ» لما بين جواز التعبد بخبر الواحد عقلاً وسمعاً وجب النظر في شروط الواحد الذي يقبل خبره.

(٢) قوله: «إن الكافر متهم في الدين» أي: فلا يؤتمن عليه في خبر ديني كالرواية والإخبار عن جهة القبلة، حتى أنه لا يستدل بمحارب الكفار، ولا يقبل خبره في وقت الصلاة، وطهارة موضعها وطهارة الماء، ووقت السحور والإفطار، والأصل في ذلك قوله سبحانه وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَوَلَّوْا قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوِّكُمْ أَوْلِيَاءَ﴾ أي: لا تتولوهم في الدين، وهذه الفروع من الدين، وقال ﷺ: «لا تستضيئوا بنار المشركين» قال في النهاية: أي: لا تستشيروهم ولا تأخذوا آرائهم. جعل الضوء مثلاً للرأي عند الحيرة.

(٣) قوله: «وهذا يتجه... إلخ» قال الفخر الرازي في المحصول: أجمعت الأمة على أنه لا تقبل رواية الكافر من يهودي أو نصراني إجماعاً سواء علم من دينه الاحتراز عن الكذب أو لم يعلم، قال: والمخالف من أهل القبلة إذا كفرناه كالمجسم وغيره هلى تقبل روايته أم لا؟ والحق أنه إن كان مذهبه جواز الكذب لا تقبل روايته وإلا قبلناها، وهو قول أبي الحسين البصري. وقال القاضي أبو بكر والقاضي عبد الجبار لا تقبل روايتهم انتهى. وإليه جنح الغزالي والآمدني قلت: وهو الحق؛ لأن دعواه التجسيم وغيره من المكفرات هو عين الكذب على ما جاء عن رسول الله ﷺ فكيف لا يكون مذهبه جواز الكذب؟ وهذا كقول هرقل في حديث أبي سفيان المخرج في أول الصحيح في حق النبي ﷺ: فقد أعرف أنه لم يكن ليذر الكذب =

في دين لا يعتقد تعظيمه، أما الكافر المتأول فإنه معظم للدين ممتنع من المعصية غير عالم أنه كافر فلم لا تقبل روايته؟ قلنا: كل كافر متأول فاليهودي أيضاً متأول، فإن المعاند هو الذي يعرف الحق بقلبه ويجحده بلسانه وهذا يندر، بل تورع هذا من الكذب كتورع اليهودي فلا يلتفت إلى هذا ولا يستفاد هذا المنصب بغير الإسلام. وقال أبو الخطاب في الكافر والفاسق المتأولين: إن كان داعية فلا يقبل خبره^(١)، فإنه لا يؤمن أن يضع

= على الناس ويكذب على الله، أي: فإن الذي يكذب على الله؛ لأن يكذب على الناس من باب أولى.

(١) قوله: «وقال أبو الخطاب... إلخ» حاصله: أن الكافر والفاسق إذا كانا متأولين إما أن يكون فسقهما كشارب النبيذ متأولاً ونحوه، فهذا لم تقبل روايته؛ لأنه لا يؤمن أن يضع الحديث على موافقة مذهبه وهواه كما حكى عن الخطابية من الرافضة، وإن لم يكن داعية فكلام الإمام أحمد فيه يحتمل القبول وعدمه؛ لأنه أجاز نقل الحديث عن المرجئة والقدرية مع أنهم كفار أو فساق، فهذا يدل على الجواز. واستعظم أحمد الرواية عن سعيد العوفي لكونه جهمياً وهذا يدل على المنع، وقال: احتملوا الحديث عن المرجئة... إلخ.

قال الطوفي: قلت المحدث إذا كان ناقداً بصيراً في فنه جاز له أن يروي عن جماعة من المبتدعة الذين يفسقون ببدعتهم، كعباد بن يعقوب الرواجني بالجيم والنون وكان غالباً في التشيع، وحرز بن عثمان وكان يبغض علياً رضي الله عنه. وقال الإمام أبو الوفاء علي بن عقيل البغدادي في بحث الكفاءة من كتابه الفصول: إن المبتدع إن دعا إلى بدعته كفر، ثم قال: والصحيح أنه لا يكفر؛ لأن أحمد أجاز الرواية عن الحرورية والخوارج.

وقال العلامة الفتوحى في شرح مختصر التحرير له عند قوله في مختصره: ويرد مبتدع داعية أو مع بدعة مكفرة، علم مما في المتن أن المبتدع غير الداعية وغير المكفر ببدعته تقبل روايته، وهذا هو الصحيح من الروايات عن الإمام أحمد لعدم علة المنع، ولما في الصحيحين وغيرهما من الرواية عن المبتدعة كالقدرية والخوارج والمرجئة، ورواية السلف والأئمة عنهم. لا يقال قد تكلم المحدثون في بعضهم؛ لأننا نقول أنه أريد إما معرفة حالهم أو الترجيح عند التعارض، ثم يحصل المقصود بمن لم يتكلم فيه، ولا يلزم من رده رد الجميع أو الأكثر لكثرة تفسيق

الطوائف وتكفير بعضهم بعضاً، ولأنها حاجة عامة فهي أولى من تصديقه أو إرساله بهدية، وذلك لإجماع ذكره القرطبي.

قال بعض أصحابنا: ونهي أحمد عن الأخذ عنهم إنما هولهمجرهم، وهو يختلف باختلاف الأحوال والأشخاص، ولهذا لم يرو الخلال عن قوم لنهي الإمام أحمد المرزوي ثم روى عنهم بعد موته، ولهذا جعل القاضي أبو يعلى الداعي إلى البدعة قسماً غير داخل في مطلق العدالة.

والرواية الثانية عدم القبول مطلقاً، وهو قول مالك والقاضي من أصحابنا والباقلاني والآمدني والجبائية وجماعة، كما لو تدين بالكذب كالخطابية من الرافضة نسبة إلى أبي الخطاب أحد مشائخهم، كان يقول بإلاهية جعفر الصادق ثم ادعى الإلهية لنفسه عليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، وهو واتباعه يستحلون الكذب في نصرة مذهبهم فيرون الشهادة بالزور ليفوقوا على مخالفهم. قال الإمام الشافعي رضي الله عنه: ما في أهل الأهواء قوم أشهد بالزور من الرافضة.

والرواية الثالثة القبول مع بدعة مفسقة مطلقاً لا مع مكفرة، وهذا قول الشافعي وأكثر الفقهاء لعظم الكفر فيضعف العذر ويقوى عدم الوثوق، هذا كلامه. وفصل القاضي علاء الدين البعلي من أصحابنا في أصوله فقال: إن كانت بدعة أحدهم مغلظة كالتجهم ردت روايته، وإن كانت متوسطة كالقدرية ردت روايته إن كان داعية، وإن كانت خفيفة كالإرجاء فهل تقبل معها مطلقاً أم يرد غير الداعية؟ روايتان. هذا تحقيق مذهبنا انتهى. وهذا الخلاف في المبتدعة وأهل الأهواء، وبقي هنا شيء وهو ما قاله العلاء المرداوي في تحرير المنقول وتهذيب علم الأصول.

فائدة: المبتدعة أهل الأهواء وليس الفقهاء منهم عند المعظم، وخالفه القاضي وابن البناء وجمع، فمن شرب نبيذاً مختلفاً فيه حد عندنا ولم يفسق كالشافعي وفيه نظر، وعنه يفسق اختاره في الإرشاد والمهيج كمالك، وعنه نفيهما يعني الحد والتفسيق كأبي ثور والشيخ يعني شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى، وخرج فسق من لعب بشطرنج وتسمع غناء بلا آلة، وعنه ومن أحر الحج قادراً وعنه والزكاة.

تنبيه: محله في مجتهد أو مقلد وإلا فيحرم القدوم على ما لا يعلم جوازه إجماعاً، وفسقه القاضي في قول كالباقلاني، وفسق ابن عقيل عاماً شرب النبيذ انتهى. واختار الطوفي من أصحابنا أن الأشبه بعدل الشرع أن شارب النبيذ متأولاً لا يحد، وإن شهادته لا ترد واستدل لذلك وهو الحق.

حديثاً على موافقة هواه، وإن لم يكن داعية فكلام أحمد رحمه الله يحتمل الأمرين القبول وعدمه، فإنه قد قال احتملوا الحديث من المرجئة. وقال: يكتب عن القدري إذا لم يكن داعية. واستعظم الرواية عن سعيد العوفي وقال هو جهمي امتحن فأجاب. واختار أبو الخطاب قبول رواية الفاسق المتأول لما ذكرناه، وأن توهم الكذب منه كتوهمه من العدل لتعظيمه المعصية وامتناعه منها وهو مذهب الشافعي، ولذلك كان السلف يروي بعضهم عن بعض مع اختلافهم في المذهب والأهواء.

والثاني التكليف فلا يقبل خبر الصبي والمجنون لكونه لا يعرف الله تعالى ولا يخافه ولا يلحقه مآثم، فالثقة به أدنى من الثقة بقول الفاسق لكونه يعرف الله تعالى ويخافه ويتعلق المآثم به، ولأنه لا يقبل قوله فيما يخبر به عن نفسه وهو الإقرار، ففيما يخبر به عن غيره أولى. أما ما سمعه صغيراً ورواه بعد البلوغ فهو مقبول^(١) لأنه لا خلل في سماعه ولا أدائه، ولذلك اتفق السلف على قبول أخبار أصاغر الصحابة كابن عباس وعبدالله بن جعفر وعبدالله بن الزبير والحسن والحسين والنعمان بن بشير ونظرائهم، وعلى ذلك درج السلف والخلق في إحضارهم الصبيان مجالس السماع وقبولهم لشهادتهم فيما سمعوه قبل البلوغ.

والثالث الضبط^(٢) فمن لم يكن حالة السماع ممن يضبط ليؤدي في الآخرة على الوجه لم يحصل الثقة بقوله.

الرابع العدالة^(٣) فلا يقبل خبر الفاسق لأن الله تعالى قال: ﴿يَكْفُرُ بِهَا

(١) قوله: «ورواه بعد البلوغ فهو مقبول» وجه ذلك أنه عند البلوغ يحصل له الوازع أي المانع عن الكذب فلا يرى ويؤدي إلا ما سمع وشاهد.

(٢) قوله: «الضبط» أصله إمساك الشيء باليد أو اليدين إمساكاً يؤمن معه الفوات، ثم استعمل مجازاً في حفظ الوالي ونحوه البلاد بالحزم وحسن السياسة، وفي حفظ المعاني بالفاظها أو بدونها بالقوة الحافظة. ويستعمل في اصطلاح المحققين في التحرز والتسديد في النقل والمبالغة في إيضاح الخط بالإعراب والشكل والنقط.

(٣) قوله: «الرابع العدالة» قد ذكر الفقهاء أنها الصلاح في الدين والمروءة وفصلوا =

الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكَ فَاسِقٌ مِّنْ بَنِيكَ فَتَبَيَّنُوا ﴿١﴾ وهذا زجر عن الاعتماد على قبول الفاسق، ولأن من لا يخاف الله سبحانه خوفاً يزرعه^(١) عن الكذب لا تحصل الثقة بقوله.

فصل

ولا يقبل خبر مجهول الحال في هذه الشروط في إحدى الروايتين وهو مذهب الشافعي، والأخرى يقبل خبر مجهول الحال في العدالة خاصة دون بقية الشروط^(٢) وهو مذهب أبي حنيفة ووجهه^(٣) أربعة أدلة:

ذلك. واعتبر بعض الفقهاء وجوده في البينة ظاهراً وباطناً. وقال بعضهم: العدل من لم تظهر منه ريبة وهما قولان في المذهب واشتمل عليهما كلام الخرقى، وكان مأخذ القولين ظهور أمانة الصدق أو عدم ظهور أمانة الكذب. والقول الوجيز الجامع في العدالة أنها: اعتدال المكلف في سيرته شرعاً بحيث لا يظهر ما يشعر بالجرأة على الكذب، وتحصل بأداء الواجبات واجتناب المحظورات ولو احقها. وتعرف عدالة الشخص بأمور:

أحدها: المعاملة والمخالطة المطلقة في العادة على خبايا النفوس ودسائسها.
الثاني: التزكية وهو ثناء من ثبتت عدالته عليه وشهادته له بالعدالة.
الثالث: السمعة الجميلة المتواترة أو المستفيضة وبمثلها عرفت عدالة كثير من أئمة السلف.

(١) قوله: «يزعه» أي: يمنعه عن الكذب.

(٢) قوله: «دون بقية الشروط» أي: واتفقوا على أنه لا تقبل رواية مجهول الحال في الإسلام، والتكليف والعدالة وتحقيق المقام أن العدالة والفسق إما أن نعتبرهما بحسب نفس الأمر وباطنه فيما بين المكلف وبين ربه، أو بحسب ما يظهر من أفعاله وحركاته الدالة عادة على باطن أمره، أو بحسب علمنا بحاله عدالة أو فسقاً. أما بحسب الاعتبار الأول فلا واسطة بين العدالة والفسق لأن هذا الشخص إما أن يكون مضمرراً للمعاصي إذا ظفر بها أو لا، والأول هو الفاسق والثاني هو العدل هذا باعتبار نيته وقصدته، أما باعتبار سابق علم الله تعالى فيه فكذلك، لأنه إما أن يعلم أنه مطيع أو سيطيع فيكون عدلاً، أو أنه عاص أو سيعصي فيكون فاسقاً. وأما بحسب الاعتبارين الآخرين فتمكن الوسطة، لأنه إما أن يظهر من أفعاله =

أحدها: أن النبي ﷺ قبل شهادة الأعرابي^(١) برؤية الهلال ولم يعرف منه إلا الإسلام.

الثاني: أن الصحابة كانوا يقبلون رواية الأعراب والعبيد والنساء؛ لأنهم لم يعرفوهم بفسق^(٢).

الثالث: أنه لو أسلم ثم روى أو شهد فإن قلتم لا تقبل فبعيد وإن قلتم تقبل فلا مستند لذلك إلا إسلامه^(٣) مع عدم ظهور الفسق منه، فإذا مضى لذلك زمان فلا يجوز أن يجعل ذلك مستنداً لرد روايته.

= أمارات العدالة أو الفسق، أو لا يظهر واحد منهما، وكذلك أما أن نعلمه مشهور العدالة أو الفسق أو نعلم منه واحداً منهما وهو المستور، ولذلك فرق المحدثون بين الصحيح والحسن والضعيف، فالصحيح رواية مشهور العدالة السالم من علة قاذحة غير الفسق، والحسن رواية المشهورين، والضعيف رواية المجروحين بفسق أو ضعف حفظ.

إذا تحقق هذا فحرف المسألة إن شرط قبول الرواية هل هو العلم بالعدالة أو عدم العلم بالفسق؟ فإن قلنا باشتراط الأول لم تقبل رواية المجهول لأن عدالته غير معلومة، وإن قلنا باشتراط الثاني قبلت رواية المجهول لعدم العلم بفسقه.
(٣) قوله: «ووجهه» الضمير راجع إلى قبول خبر المجهول.

* * *

(١) قوله: «قبل شهادة الأعرابي» هو ما رواه عكرمة عن ابن عباس قال: جاء أعرابي إلى النبي ﷺ فقال: إني رأيت الهلال يعني رمضان فقال: «أتشهد أن لا إله إلا الله» فقال: نعم. رواه أبو داود والنسائي والترمذي وابن ماجه، ورواه أبو داود أيضاً من حديث حماد بن سلمة عن سماك عن عكرمة مرسلًا بمعناه، وقال: فأمر بلالاً فنأدى في الناس أن يصوموا وأن يقوموا، وفي رواية النسائي قال: «يا بلال أذن في الناس فليصوموا غداً».

(٢) قوله: «لأنهم لم يعرفوهم بفسق» أي: فدل ذلك على قبول خبر المجهول وأن العلم بالعدالة ليس شرطاً في الرواية.

(٣) قوله: «فلا مستند لذلك... إلخ» أي: فليكن مجرد الإسلام كافياً في قبول خبر المجهول بالقياس على الكافر إذا أسلم، وأولى لما قد استقر في قلب هذا المجهول من هبة الإسلام ومعرفة حقوقه، بخلاف الكافر إذا أسلم ثم روى على الفور لأنه بعد في غباوة الكفر وجهالته. وقوله: «فإذا مضى لذلك زمان... إلخ» =

الرابع^(١): أنه لو أخبر بطهارة الماء أو نجاسته أو أنه على طهارة قبل ذلك حتى يصلح الائتمام به، ولو أخبر بأن هذه الجارية المبيعة ملكه وأنها خالية عن زوج قبل قوله، حتى ينبي على ذلك حل الوطء.

ووجه الرواية الأولى خمسة أمور^(٢) أحدها^(٣): أن مستند قبول خبر الواحد الإجماع، والمجمع عليه قبول رواية العدل ورد خبر الفاسق، والمجهول^(٤) الحال ليس بعدل ولا هو في معنى العدل في حصول الثقة بقوله. الثاني: أن الفسق مانع كالصبي والكفر، فالشك فيه كالشك في

= تكميل لهذا الدليل وتقرير له وبيانه: أن الخصم قد وافق على أن الكافر عقب إسلامه يقبل خبره. ومقتضى قوله: أن المجهول لا يقبل خبره وأن الكافر المذكور إذا تراخى الزمن به بعد الإسلام ولم تظهر عدالته لا يقبل خبره، ولا شك أن تراخي زمنه بعد الإسلام لا يصلح مستنداً لرد الخبر مع قبوله عقب الكفر.

(١) قوله: «الرابع... إلخ» أورد هنا أحكاماً شرعية متفقاً عليها تدل على أن خبر المجهول مقبول، فكأنه قال: هذه أحكام شرعية قد قبل خبر المجهول فيها وفي نظائرها فليقبل قوله فيما يرويه بالقياس عليها لأن الجميع أحكام شرعية.

(٢) قوله: «ووجه الرواية الأولى» هي قوله: ولا تقبل خبر مجهول الحال، وبيانه: أن بعض أهل العراق قال: العدالة عبارة عن إظهار الإسلام فقط مع سلامته عن فسق ظاهر، وبنى على ذلك أن كل مسلم مجهول الحال عدل عنده. وعندنا: لا تعرف عدالته إلا بخبرة باطنه والبحث عن سيرته وسريته. ويدل على بطلانه الأول خمسة أمور ذكرها الشيخ رحمه الله تعالى.

(٣) قوله: «أحدها... إلخ» بيانه: أن الفاسق مردود الشهادة والرواية بنص القرآن، ولعلمنا بأن دليل قبول خبر الواحد قبول الصحابة إياه وإجماعهم، ولم ينقل ذلك عنهم إلا في العدل، ولو قبلت رواية الفاسق لكان قبولها بدليل الإجماع، أو بالقياس على العدل المجمع عليه، ولا إجماع في الفاسق، ولا هو في معنى العدل في حصول الثقة بقوله حتى يصح قياسه عليه، فصار الفسق مانعاً من الرواية، كالصبا والكفر وكالرق في الشهادة، مجهول الحال في هذه الخصال لا يقبل قوله، فكذلك مجهول الحال في الفسق، لأنه إن كان فاسقاً فهو مردود الرواية وإن كان عدلاً فغير مقبول أيضاً للمجهل به، كما لو شككنا في صباه ورقه وكفره ولا فرق.

(٤) قوله: «والمجهول» هو مبتدأ خبره ليس بعدل والواو للحال.

الصبي والكفر من غير فرق. الثالث: أن شهادته لا تقبل فكذلك روايته^(١) وإن منعوا في المال فقد سلموا في العقوبات. وطريق الثقة في الرواية والشهادة واحدة وإن اختلفا في بقية الشروط. الرابع: أن المقلد إذا شك في بلوغ المفتي درجة الاجتهاد لم يجز تقليده، بل قد سلموا أنه لو شك في عدالته وفسقه لم يجز تقليده. وأي فرق بين حكايته عن نفسه اجتهاده وبين حكايته خبراً عن غيره^(٢). الخامس: أنه لا يقبل رواية الفرع ما لم يعين شاهد الأصل^(٣)، فلم يجب تعيينه إن كان قول المجهول مقبولاً؟ فإن قالوا يجب تعيينه لعل الحاكم يعرفه بفسق فيرد شهادته، قلنا: إذا كانت العدالة هي الإسلام من غير ظهور فسق فقد عرف ذلك فلم يجب التتبع. وأما قبول النبي ﷺ قول الأعرابي^(٤)، فإن كونه أعرابياً لا يمتنع كونه معلوم العدالة عنده إما بخبر عنه أو تركية من عرف حاله وإما بوحى، فمن سلم لكم أنه كان مجهولاً؟

وأما الصحابة فإنما قبلوا قول أزواج النبي ﷺ^(٥) وقول من عرفوا حاله

- (١) قوله: «الثالث... إلخ» بيانه: أن شهادة المجهول لا تقبل في العقوبات فلا تقبل روايته بالقياس على تلك الشهادة، لأن طريق الثقة في الرواية والشهادة واحد، وإنما جعلنا القياس على شهادته في العقوبات لأنها متفق على ردها منه بخلاف الشهادة في المال فإن الخصم قد يلتزم صحتها منه. فقول المصنف: «أن شهادته لا تقبل» أي: في العقوبات اتفاقاً. وقوله: «وإن منعوا» أي: إن قالوا لا نسلم عدم قبول شهادته في المال، فقد سلموا عدم القبول في العقوبات.
- (٢) قوله: «وأي فرق... إلخ» بل بينهما فرق، وذلك أن الراوي يثبت بروايته شرعاً عامماً مؤيداً فكان الاحتياط برد خبره حتى تعلم عدالته أولى من المفتي؛ لأن المفتي إنما يفتي بحكم لمعين فليس في تقليده في هذه الفتيا المعينة مفسدة عامة.
- (٣) قوله: «لا تقبل شهادة الفرع... إلخ» هذا في الشهادة على الشهادة، يعني: أن الشاهد الذي هو الفرع على الشهادة لا تقبل شهادته، حتى يعين الأصل الذي شهد على شهادته، فلو كان قول المجهول مقبولاً لم يحتج للتعيين. وقوله: «فلم» بكسر اللام، وأصلها لما حذفت الألف وجوباً لدخول لام الجر عليها.
- (٤) قوله: «وأما قبول... إلخ» هذا شروع في رد أدلة من قبل رواية مجهول الحال.
- (٥) قوله: «أزواج النبي ﷺ» أي: وقول أزواج أصحابه؛ لأنهم لم يعرفوهم بالفسق =

ممن هو مشهور العدالة عندهم وحيث جهلوا ردوا^(١). جواب ثان: أن الصحابة رضي الله عنهم لا تعتبر معرفة ذلك فيهم، لأنه مجمع على عدالتهم بتركية النص لهم بخلاف غيرهم، وأما الحديث العهد بالإسلام فلا يسلم قبول قوله؛ لأنه قد يُسَلَّم الكاذب ويبقى على طبعه، وإن سلمنا قبول روايته فذلك لظراوة إسلامه وقرب عهده بالإسلام^(٢)، وشتان بين من هو في ظراوة البداية وبين من نشأ عليه بطول الإلفة.

فإن قيل: إذا كانت العدالة لأمر باطن وأصله الخوف ولا يشاهد، بل يستدل عليه بما يغلب على الظن، فأصل ذلك الخوف الإيمان، فإنه يدل على الخوف دلالة ظاهرة فلنكتف به.

قلنا: المشاهدة والتجربة دلت على أن فساق المسلمين أكثر من عدولهم فلا نشكك أنفسنا فيما عرفناه يقيناً، ثم هلا اكتفي به في شهادة العقوبات وشاهد الأصل وحال المفتي وسائر ما سلموه. وأما قول العاقد فهو مقبول رخصة مع ظهور فسقه لمسيس الحاجة إلى المعاملات^(٣)، وأما الخبر عن نجاسة الماء وقتله فلا نسلمه.

= وعرفوهم بالإسلام، وكونهم نساء لا يمنع معرفة عدالتهم ظاهراً وباطناً، وكانت عدالتهم وعدالة مواليتهم مشهورة عندهم.

(١) قوله: «وحيث جهلوا ردوا» كرد قول الأشجعي وقول فاطمة بنت قيس في قصة بروع وتقدمت.

(٢) قوله: «وقرب عهده بالإسلام» أي: لأنه عند دخوله في الإسلام يعظمه ويهابه؛ لأنه دين جديد معظم عنده فالغالب من حاله أنه يصدق في خبره، بخلاف من طال زمنه في الإسلام فإنه يطمع في جنبته ويستسهل المعاصي من كذب وغيره إما لرخص الدين عنده جرأة على الله تعالى، أو اعتماداً على ما فيه من الرخص والتوسعة رجاء لعفو الله، فقد لاح الفرق بينهما.

(٣) قوله: «وأما قول العاقد... إلخ» هو بالدال وفي بعض النسخ العاقل باللام وهو تصحيف. وبيان المسألة: أن قبول خبير المجهول في ملك الأمة وخلوها عن النكاح فهو رخصة لمسيس الحاجة إلى المعاملات ولزوم الحرج والمشقة من =

فصل

ولا يشترط في الرواية الذكورية، فإن الصحابة قبلوا قول عائشة وغيرها من النساء، ولا البصر^(١) فإن الصحابة كانوا يروون عن عائشة رضي الله عنها اعتماداً على صوتها وهم كالضريير في حقها، ولا يشترط كون الراوي فقيهاً^(٢) لقوله: «رب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه إلى

= وجوب البحث عن عدالة كل بائع ومعامل، حتى لو علمنا فسق الإنسان قبلنا قوله فيما يدعي ملكه من أمة أو غيرها، فنشتره منه ونرتب عليه أحكام الملك من إباحة وطء واستخدام ونحوه.

وأما قبول قوله في بقية الأحكام التي ذكروها كنجاسة الماء وطهارته ونحوه، فلا نسلم قبول قوله فيه، وإن سلمناه لكن الفرق بينه وبين الرواية أن هذه أحكام جزئية لا تعظم المفسدة في قبولها منه، بخلاف قبول روايته فإن فيه إثبات شرع عام تعظم المفسدة بتقدير الكذب فيه، فإن من قال: أنا متطهر فصلوا خلفي فتقدير كذبه إنما يفسد علينا تلك الصلاة فقط في نفس الأمر لا في ظاهر الحكم.

وأما من روى لنا أن مس الذكر وأكل لحم الجوز لا ينقض الوضوء، فتقدير الكذب في مثل هذا يبطل صلاة عالم كثير، ولا يلزم من جواز قبول القول فيما يخف ضرره جواز قبوله فيما يعظم ضرره.

(١) قوله: «ولا البصر» أي: فالضريير الضابط للصوت تقبل روايته وإن لم تقبل شهادته، إذ كانت الصحابة يروون عن عائشة وهي من وراء حجاب اعتماداً على صوتها، وهم كالضريير في حقها؛ لأنها ما كان يراها إلا محارمها كالقاسم ابن أخيها ومحمد وعروة بن الزبير وهو ابن أختها أسماء، وعمرة بنت عبد الرحمن وهي بنت أخيها وهي امرأة مثلها، ولهذا رجحت رواية هؤلاء على رواية غيرهم من الأحاديث إذا عارضتها، لكون هؤلاء يسمعون منها بدون حجاب بخلاف غيرهم، وهو معنى يناسب الترجيح ويصلح له.

(٢) قوله: «ولا يشترط كون الراوي فقيهاً» وهو قول إمام الحرمين وجماعة غيره خلافاً لمالك وأبي حنيفة في اشتراطه، ولذلك قدح أهل العراق في رواية أبي هريرة؛ لأنه لم يكن مشهوراً بالفقه عندهم، وإن احتجوا بأن غير الفقيه مظنة سوء الفهم؛ ووضع النصوص على غير المراد منها، فلاحتماء للأحكام أن لا يروى عنه، ولنا ما روى زيد بن ثابت رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «نصر الله امرأً سمع =

من هو أفقه منه». وكانت الصحابة تقبل خبر الأعرابي الذي لا يروي إلا حديثاً واحداً، ولا يقدر في الرواية العداوة والقراية^(١) لأن حكمها عام لا يختص بشخص فيؤثر فيه ذلك، ولا يشترط معرفة نسب الراوي فإن حديثه يقبل ولو لم يكن له نسب، فالجهل بالنسب أولى أن لا يقدر^(٢). ولو ذكر اسم شخص متردد بين مجروح وعدل فلا يقبل حديثه المتردد^(٣).

= منا حديثاً فحفظه حتى يبلغه غيره فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه، ورب حامل فقه ليس بفقهاء رواه أبو داود والنسائي والترمذي وقال: حديث حسن. وهذا نص في قبول رواية من ليس بفقهاء.

وفي حديث ابن مسعود رضي الله عنه: «فرب مبلغ أوعى من سامع» رواه ابن ماجه والترمذي وصححه. ومبلغ بفتح اللام وهو الذي يبلغه الحديث ممن هو دونه في الفهم. وضح عن النبي ﷺ أنه قال: «يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين» ولم يشترط الفقه. وأما ما ذكره من أن غير الفقيه مظنة سوء الفهم فلا يلزم؛ لأننا إنما نقبل روايته إذا روى باللفظ أو بالمعنى المطابق وكان يعرف مقتضيات الألفاظ، والعدالة تمنعه من تحريف لا يجوز، فيكون ما يرويه لنا لفظ صاحب الشرع أو معناه، وحينئذ نأمن وقوع الخلل ويجب علينا العمل.

(١) قوله: «ولا يقدر في الرواية العداوة والقراية... إلخ» أي: لا يشترط في الراوي أن لا يكون عدواً ولا قريباً لمن روى في حقه خبراً، مثل أن تثبت السرقة على شخص فروى عدو له من سرق فاقطعوه مثلاً، وإن كان هذا الحكم معلوماً بالنص والإجماع، أو يثبت لشخص حق يشاهد واحد فروى أبوه أو ابنه أن النبي ﷺ قضى بشاهد ويمين، فلا تقدر عداوة الأول ولا قراية الثاني في هذه الرواية لعموم حكم الرواية، وعدم اختصاصها بشخص بخلاف الشهادة.

(٢) قوله: «ولا يشترط معرفة نسب الراوي... إلخ» كما لو لم يكن له نسب أصلاً كالعبد وولد الزنا والمنفي باللعان، إذا كانوا عدولاً قبلت روايتهم، ولا نسب لهم أصلاً، فتقبل رواية من لا يعرف نسبه قياساً على من لا نسب له أصلاً وهي أولى بالقبول، لأن هذا له نسب لكنه مجهول، وأولئك لا نسب لهم أصلاً، والموجود المجهول أحسن حالاً من المعدوم بالكلية.

(٣) قوله: «ولو ذكر اسم شخص... إلخ» أي: ومن اشتبه اسمه باسم رجل مجروح رد خبره حتى يعلم هل هو ذلك المجروح أم هو ذلك العدل، وكثيراً ما يفعل =

فصل

في التزكية والجرح^(١)

اعلم أنه يسمع الجرح والتعديل من واحد في الرواية^(٢)؛ لأن العدالة التي تثبت بها الرواية لا تزيد على نفس الرواية بخلاف الشهادة، وكذلك تقبل تزكية العبد والمرأة كما تقبل روايتهما، واختلفت الرواية في قبول الجرح إذا لم يتبين سببه، فروي أنه يقبل؛ لأن أسباب الجرح معلومة، فالظاهر أنه لا يجرح إلا بما يعلمه.

وروي أنه لا تقبل لاختلاف الناس فيما يحصل به الجرح من فسق الاعتقاد والتدليس وغيره فيجب بيانه ليعلم^(٣)، وقيل هذا يختلف باختلاف

= المدلسون ذلك، فيذكرون الراوي الضعيف باسم يشاركه فيه راو ثقة ليظن أنه ذلك الثقة ترويحاً لروايتهم.

(١) قوله: «فصل في التزكية والجرح» لا خفاء في ميسس الحاجة إلى بيان الجرح والتعديل ليعلم من ينبغي الأخذ عنه من غيره. وحقيقة الجرح بفتح الجيم هو القطع في الجسم الحيواني بحديد أو ما قام مقامه، والجرح بالضم هو أثر الجرح بالفتح وهو الموضع المقطوع من الجسم، ثم استعمله المحذثون والفقهاء فيما يقابل التزكية والتعديل مجازاً لأنه تأثير في الدين والعرض كما أن الجرح الحقيقي تأثير في الجسم. والجرح أن ينسب إلى الشخص ما يرد قوله لأجله من قبيل معصية كبيرة أو صغيرة أو ارتكاب ذنبة. وبالجملة: هو أن ينسب إليه ما يخل بالعدالة التي هي شرط قبول الرواية، والتعديل أن ينسب إلى الشخص ما يصح قبول روايته من أجله شرعاً، وذلك أن ينسبه إلى الخير والعفة والصيانة والمروءة والتدين بفعل الواجبات وترك المحرمات لدلالة هذه الأحوال على تحري الصدق ومجانبة الكذب.

(٢) قوله: «في الرواية» قيده بها لتخرج الشهادة لما يأتي. وقوله: «لأن العدالة» تعليل للمدعى وإشارة إلى الفرق، لأن الرواية لا تزيد على كونها رواية عن واحد وأما الشهادة فيعتبر فيها التعدد.

(٣) قوله: «فيجب بيانه» أي: بيان سببه فلا يكفي قوله هو فاسق مثلاً.

المزكى^(١)، فمن حصلت الثقة ببصيرته وضبطه يكتفي بإطلاقه، ومن عرفت عدالته دون بصيرته فنستفصله، أما إذا تعارض الجرح والتعديل قدمنا الجرح^(٢)، فإنه اطلاق على زيادة خفيت على المعدل، فإن زاد عدد المعدل

(١) قوله: «وقيل هذا يختلف... إلخ» هذا هو الحق، وبيان المقام: أن مذهب الإمام أحمد أن التعديل لا يشترط بيان سببه استصحاباً لحال العدالة وهو قول الشافعي، بخلاف سبب الجرح، فإنه يشترط بيانه في أحد القولين عن أحمد وهو قول الشافعي، وذلك لاختلاف الناس في سبب الجرح واعتقاد بعضهم ما لا يصلح أن يكون سبباً للجرح جارحاً، كشرب النبيذ متأولاً فإنه يقدح في العدالة عند مالك دون غيره، وكمن يرى إنساناً يبول قائماً فيبادر لجرحه بذلك، ولم ينظر في أنه متأول مخطيء أو معذور لما في الصحيح أن النبي ﷺ بال قائماً لعذر كان به. فينبغي بيان سبب الجرح ليكون على ثقة واحتراز من الخطأ والغلو فيه. قال الطوفي رحمه الله تعالى: ولقد رأيت بعض العامة وهو يضرب يداً على يد ويشير إلى رجل ويقول ما هذا إلا زنديق ليتني قدرت عليه فأفعل به وأفعل، فقلت ما رأيت منه، فقال: رأيت وهو يجهر بالبسملة في الصلاة.

والقول الثاني عن أحمد لا يشترط بيان سبب الجرح أيضاً اكتفاء بظهور أسبابه لأنها ظاهرة مشهورة بين الناس، والظاهر من الجارح أنه إنما يجرح بما يعلمه صالحاً للجرح، والقول الأول أولى والصواب التوسط، فمن حصلت الثقة ببصيرته وضبطه يكتفي بإطلاقه فإن البخاري ومسلماً وغيرهما من أئمة الحديث إذا جرحوا شخصاً أو عدلوه يبعد بيان اشتراطهم السبب مع اشتهاؤهم علمهم وضبطهم وإتقانهم واحتياطهم، ومن عرفت عدالته دون بصيرته بشروط العدالة راجعناه إذا فقدنا عالماً بصيراً به وعند ذلك نطلب منه الاستفصال. ومما ينبغي أن يعتبر في الجارح أن يكون عالماً باختلاف المذاهب، فيجرح عند كل حاكم بما يراه ذلك الحاكم جارحاً، فيجرح عند المالكي بشرب النبيذ متأولاً لأنه يراه قادحاً دون غيره، إذ لو لم يعتبر ذلك لكان الجارح غاراً لبعض الحكام حتى يحكم بقول من لا يرى قبول قوله وهو ضرب من الغش في الدين وهو حرام.

(٢) قوله: «أما إذا تعارض... إلخ» بيانه: أنه إذا تعارض الجرح والتعديل بأن عدل الشاهد أو الراوي طائفة وجرحه طائفة قدم الجرح وعمل بمقتضاه عند الأئمة الأربعة والأكثر لأنه تضمن زيادة خفيت على المعدل، وذلك لأن مستند المعدل في تعديله استصحاب حال العدالة الأصلية وعدم الاطلاع على ما يتألفها، ومستند =

على الجارح فقد قيل يقدم التعديل وهو ضعيف، لأن سبب التقديم زيادة العلم فلا ينتفي ذلك بكثرة العدد.

فصل

في التعديل. وذلك إما بقول وإما بالرواية عنه أو بالعلل بخبره أو بالحكم به، وأعلها صريح القول، وتمامه^(١) أن يقول هو عدل رضي، ويبين السبب.

الثاني أن يروي عنه وهل ذلك تعديل له على روايتين^(٢). والصحيح أنه إن عُرف من عاداته أو تصريح قوله أنه لا يستجيز الرواية إلا عن العدل^(٣) كانت الرواية تعديلاً له وإلا فلا^(٤)، إذ من عادة أكثرهم الرواية عن من لو كلفوا

= الجارح الاطلاع على ما يقدح في العدالة، فقدم قوله كراوي الزيادة في الحديث لأنه سمع ما لم يسمعه غيره، وهذا إنما هو فيما إذا أمكن الجارح الاطلاع على زيادة، أما إذا استحال ذلك بأن قال الجارح رأيت هذا قد قتل زيداً في وقت كذا، وقال المعدل رأيت زيداً حياً بعد ذلك الوقت فهنا يتعارضان فيتساقطان ويبقى أصل العدالة ثابتاً.

(١) قوله: «وتمامه» أي: تمام القول الذي يحصل به التعديل. وقوله: «ويبين السبب» أي سبب العدالة مع قوله هو عدل بأن يثني عليه بمحاسن ما يعلم منه مما ينبغي شرعاً من أداء الواجبات واجتناب المحرمات واستعمال وظائف المروءة.

(٢) قوله: «على روايتين» إحداهما: هو تعديل قياساً على العمل والحكم بروايته، والثانية: لا لأن الأئمة قد رووا عن العدل وغيره وعن الضعيف وغيره.

(٣) قوله: «لا يستجيز الرواية إلا عن العدل» روي أن مالكاً رحمه الله سئل عن رجل هل هو حجة أم لا؟ فقال للسائل: رأيته في كتيبي؟ قال: لا، قال: فلو كان حجة لرأيتته أو كلاماً هذا معناه. فاستفيد من قول مالك هذا أنه لا يروي إلا عن حجة ثبت. ولهذا قيل إذا ذكر الحديث فمالك النجم.

(٤) قوله: «وإلا فلا» أي: وإن لم يعلم ذلك من مذهب الراوي أو عاداته أو صريح قوله أو دلالاته الظاهرة كما حكيناه عن مالك لم تكن روايته تعديلاً لمن روى عنه، إذ قد يروي الشخص عن من لو سئل عنه لسكت إما لعدم علمه بحاله أو تفويضاً إلى =

الثناء عليه لسكتوا، فليس فيه تصريح بالتعديل . فإن قيل: لوروى عن فاسق كان غاشياً في الدين^(١). قلنا: لم يوجب على غيره العمل به، بل قال سمعت فلاناً قال كذا وقد صدق فيه، ثم لعله يعرفه بفسق ولا عدالة فروى عنه ووكل البحث إلى من أراد القبول.

الثالث العمل بالخبر إن أمكن حمله على الاحتياط^(٢)، أو العمل بدليل

= السائل أمر البحث عنه. وهذا الأخير قد مشى عليه كثير من المحدثين فتراهم يقولون حدثنا فلان عن فلان، وفي الإسناد العدل والمجروح والمتكلم فيه ثم لا يبينون درجة من روى عنه إحالة على البحث والتنقيب.

(١) قوله: «فإن قيل لو روى عن فاسق... إلخ» تقريره: أنه لو لم تكن روايته تعديلاً لمن روى عنه لكان غاشياً في الدين، إذ قد يروى عن من ليس بعدل ويوهم الناس عدالته بروايته عنه حيث يقول: سمعت فلاناً يقول كذا، والجواب: أن قوله سمعت فلاناً صدق ولا يلزم من ذلك عدالة فلان لأن السماع يحصل من العدل وغيره، وأما تركه بيان حاله فلهل جهل حاله فروى عنه ووكل البحث عن حاله إلى من أراد قبول روايته. ومما يوضح هذا أن مقصود الرواية في دين الإسلام أمران: أحدهما: حفظ السنة بطرقها عن رسول الله ﷺ.

الثاني: تبين صحيحها من سقيمها.

وهذان الأمران هما وظيفة المحدثين، لكن بعضهم التزمهما جميعاً كالبخاري ومسلم وغيرهما ممن صنف في الصحيح. ومنهم من التزم الأول وهو حفظ السنة بطرقها، ثم قال بلسان حاله أو مقاله لأهل العلم أنا حفظت عليكم هذه السنة فانظروا أنتم فيها فاعملوا بصحيحها ودعوا سقيمها.

وهذه طريقة مسند أحمد رضي الله عنه وما أشبهه من جوامع الحديث، وإن أحمد روى في مسنده القوي واللين، وقال كل ما اختلف فيه من سنة رسول الله ﷺ فارجعوا فيه إلى هذا المسند فإن لم تجدوا له أصلاً فيه فليس بحجة، فإني قد انتقيته من سبعمائة ألف حديث وخمسين ألف حديث. فبين أحمد رضي الله عنه أن قصده في مسنده تبين السنة المروية لا بيان صحيحها من سقيمها. ثم لما احتاج عند العمل إلى معرفة الصحيح من غيره بين ذلك بأسبابه وعلله في مسأله المنقولة عنه، كجامع الخلال وزاد المسافر ومسائل حرب وكتاب العلل وغير ذلك مما نقل عنه وهو كثير جداً.

(٢) قوله: «إن أمكن حمله على الاحتياط» أي: إنما عمل به احتياطاً، ولكن كان =

آخر وافق الخبر فليس بتعديل، وإن عرفنا يقيناً أنه عمل بالخبر فهو تعديل، إذ لو عمل بخبر غير العدل فسق^(١)، ويكون حكم ذلك حكم التعديل بالقول من غير ذكر السبب.

الرابع أن يحكم بشهادته وذلك أقوى من تزكيته بالقول^(٢)، أما تركه الحكم بشهادته فليس بجرح، إذ قد يتوقف في شهادته لأسباب سوى الجرح.

فصل

والذي عليه سلف الأمة وجمهور الخلف أن الصحابة رضي الله عنهم معلومة عدالتهم^(٣) بتعديل الله تعالى وثنائه عليهم^(٤). قال الله تعالى:

= عمله بدليل آخر موافق لذلك الخبر فلا يكون هذا تعديلاً، وكانت رواية غير العدل زائدة لا حاجة إليها ولا معول عليها كما لو قامت عند الحاكم بينة ثم طلب الزيادة عليها.

(١) قوله: «إذ لو عمل بخبر غير العدل فسق... إلخ» أي: وبطلت عدالته، فإن قيل: لعله ظن أن مجرد الإسلام مع عدم الفسق عدالة، قلنا: هذا يتطرق إلى التعديل بالقول ونحن نقول العمل كقول. وهنا الاحتمال ينقطع بذكر سبب العدالة، وما ذكرناه تفریح على الاكتفاء بالتعديل المطلق، إذ لو شرط ذكر السبب لشرط في شهادة البيع والنكاح عد جميع شرائط الصحة وهو بعيد. فإن قيل: لعله عرفه عدلاً ويعرفه غيره بالفسق، قلنا: من عرفه لا يلزمه العمل به كما لو عدل جريحاً.

(٢) قوله: «وذلك أقوى من تزكيته بالقول» كلامه هنا مناقض لما قاله في أول الفصل «وأعلاها صريح القول». ولذلك غيره الطوفي في مختصره إلى قوله: «وتعديل الراوي إما بصريح القول وتاممه، وهو عدل رضي مع بيان السبب، أو بالحكم بشهادته وهو أقوى من التعديل القولي». ويبين علة ذلك في شرحه فقال: لأن قوله: «هو عدل رضي» قول مجرد، والحكم بروايته فعل تضمن القول أو استلزمه، إذ تعديله القولي تقديراً من لوازم الحكم بروايته، وإلا كان هذا الحاكم حاكماً بالباطل انتهى. فعلى هذا قوله: «وأعلاها صريح القول» لا محل له بل هو سبق قلم، وعذره في ذلك أنه تبع فيه الغزالي في المستصفي استرواحاً.

(٣) قوله: «معلومة عدالتهم» أي: فلا حاجة إلى البحث عنها.

(٤) قوله: «وثنائه عليهم» الضمير لله تعالى، وتقرير الدليل: أن الله تعالى أثنى عليهم، =

﴿وَالسَّيِّقُونَ السَّيِّقُونَ﴾ وقال: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(١) وقال: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ﴾^(٢) وقال النبي ﷺ: «خير الناس قرني»^(٣) وقال: «إن الله اختارني واختار لي أصحاباً وأصحاباً وأنصاراً»^(٤)، فأني تعديل أصح من تعديل علام الغيوب وتعديل رسوله ﷺ. ولو لم يرد^(٥) لكان فيما اشتهر وتواتر من حالتهم في طاعة الله تعالى وطاعة

= وكل من أثنى الله عليه فهو عدل، وهذا معتقدا فيهم إلا أن يثبت بطريق قاطع ارتكاب واحد لفسق مع علمه به، وذلك مما لا يثبت فلا حاجة لهم إلى التعديل.

(١) قوله: ﴿لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة فعلم ما في قلوبهم فأنزل السكينة عليهم وأثابهم فتحاً قريباً﴾ يعني بيعة الرضوان بالحديبية، ولذلك سميت بيعة الرضوان لأن الله عز وجل رضي عنهم لأجلها، والله لا يرضى عن القوم الفاسقين، فدل رضاه عنهم على عدالتهم.

(٢) قوله: ﴿أشداء على الكفار - إلى قوله تعالى - ليغيظ بهم الكفار﴾ والكفار لا يغازون إلا بالمؤمنين العدول إذ الفساق غير مرضي عنهم حتى يكونوا من جند الإيمان ويغاث بهم الكفار، وكان شيخنا محدث عصره الشيخ سليم العطار الدمشقي يقول: إن الله تعالى قال في الصحابة ليغيظ بهم الكفار، فكل من أبغضهم أو أبغض واحداً منهم فقد اغتاض منهم أو منه، والله يقول: ﴿ليغيظ بهم الكفار﴾ فمبغضهم أو مبغض أحدهم من الكفار بنص هذه الآية أو كلاماً هذا معناه. ولقد أصاب في ذلك قدس الله روحه.

(٣) قوله: «خير الناس قرني» أخرجاه في الصحيحين عن عمران بن حصين وابن مسعود ورواه أبو داود والنسائي والترمذي وصححه.

(٤) قوله: «إن الله اختارني... إلخ» رواه الطبراني والحاكم عن عويم بن ساعدة بلفظ: «إن الله اختارني واختار لي أصحاباً، فجعل لي منهم وزراء وأصحاباً وأنصاراً، فمن سبهم فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، لا يقبل الله منه يوم القيامة صرفاً ولا عدلاً». ورواه الطبراني أيضاً عن أنس بلفظ: «إن الله اختارني واختار لي أصحاباً واختار لي منهم أصحاباً وأنصاراً، فمن حفظني فيهم حفظه الله، ومن آذاني فيهم آذاه الله». ورواه العقيلي عن أنس مرفوعاً بلفظ: «إن الله اختارني واختار لي أصحابي وأصهارى، وسيأتي قوم يسبونهم ويتقصونهم، فلا تشاربوهم ولا تواكلوهم ولا تناكحوهم».

(٥) قوله: «ولو لم يرد» أي: ولو لم ترد هذه النصوص بتعديلهم لكان فيما تواتر من =

رسوله ﷺ وبذل المهج ما يكفي في القطع بعداتهم، وهذا يتناول من يقع عليه اسم الصحابي، ويحصل ذلك بصحبته ساعة ورؤيته مع الإيمان به^(١). ويحصل لنا العلم بذلك بخبره عن نفسه أو عن غيره أنه صحب النبي ﷺ فإن قيل: قوله شهادة لنفسه فكيف يقبل؟ قلنا: إنما هو خبر عن نفسه بما يترتب عليه حكم شرعي يوجب العمل لا يلحق غيره مضرة ولا يوجب تهمة^(٢)، فهو كرواية الصحابي عن النبي ﷺ.

= صلاحهم وطاعتهم الله ورسوله ببذلهم أنفسهم وأموالهم في الجهاد وطاعة رب العباد غاية التعديل. وقوله: «وبذل المهج» جمع مهجة وهي الدم، وقيل دم القلب خاصة، وخرجت مهجته أي روحه.

(١) قوله: «ورؤيته مع الإيمان به» حقيقة الصحبة إنما هو الاجتماع بالمصحب، وإنما اشترط الإيمان لأن الكفار الذين صحبوه ورأوه لا يسمون صحابة بالاتفاق، فدل على أن الإيمان شرط في إطلاق اسم الصحابي.

(٢) قوله: «لا يلحق غيره مضرة ولا يوجب تهمة» قال المحقق الطوفي: هما ممنوعان، بل يوجب تهمة وهو تحصيل منصب الصحبة، ويضر بالمسلمين حيث يلزمهم قبول ما يرويه مع هذه التهمة. وقال أيضاً: وفي ثبوت صحبته بقوله نظر لأنه متهم بتحصيل منصب الصحابة لنفسه، ولا يمكن تفرغ قبول قوله على عدالة الصحابة بأن يقال: هذا صحابي عدل فيقبل خبره بأنه صحابي، لأن عدالة الصحابة فرع الصحبة، فلو ثبتت الصحبة بعدالة الصحابي فيهما لزم الدور، أما أن عدالة الصحابة فرع الصحبة، فلأننا لا نحكم بهذه العدالة إلا لمن ثبتت صحبته دون غيره، فنقول هذا صحابي فيكون عدلاً بالأدلة السابقة، وأما أنه لو ثبتت الصحبة بقول الصحابي لزم الدور، فلأنه يلزم إثبات الأصل وهو الصحبة بالفرع وهو العدالة، وإثبات الأصل بالفرع دور محال. هذا كلامه.

وقال الواسطي في شرح المختصر الحاجبي: لو قال المعاصر العدل أنا صحابي احتتمل قبول قوله لكونه عدلاً، والعدل لا يكذب عن تعمد، وهذا ما ذكره القاضي في التقريب وغيره، واحتمل عدم قبول قوله لكونه متهماً بدعوى رتبة عظيمة يشتها لنفسه كما لو شهد لنفسه أو قال: أنا عدل. انتهى. والحق أنه لا بد من تقييد قول من قال بقبول خبره أنه صحابي أن تقوم القرائن الدالة على صدق دعواه، والا لزم قبول خبر كثير من الكذابين الذين ادعوا الصحبة.

فصل

المحدود في القذف^(١) إن كان بلفظ الشهادة فلا يرد خبره؛ لأن نقصان العدد ليس من فعله، ولهذا روى الناس عن أبي بكر^(٢) واتفقوا على ذلك

(١) قوله: «المحدود في القذف... إلخ» المحدود بسبب كونه قذف غيره إما أن يكون قذفه بلفظ الشهادة مثل أن يشهد على إنسان بالزنا، أو بغير لفظ الشهادة مثل من قال لغيره يا زان. فإن كان قذفه بلفظ الشهادة لم يرد خبره وقبلت روايته لأنه إنما يحد والحالة هذه لعدم كمال نصاب الشهادة بالزنا وهو أربعة، إذ لو كملوا لحد المشهود عليه دون الشهود، وعدم كمال نصاب الشهادة ليس من فعل هذا الشاهد المحدود حتى يعاقب برد شهادته. وإن كان قذفه بغير لفظ الشهادة كقوله يا زاني يا عاهر ونحوه ردت شهادته حتى يتوب، لأن هذا القاذف كان بسبب من فعله وهو قذفه فعوقب عليه بالحد وسلب منصب الشهادة؛ فإذا تاب قبلت شهادته قال الله تعالى: «والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا» أي: فاقبلوا شهادتهم بعد التوبة.

(٢) قوله: «ولهذا روى الناس عن أبي بكر» واسمه نفيع بن الحارث ويقال ابن مسروح وبه جزم ابن سعد، وقيل اسمه مسروح وبه جزم ابن إسحاق وكان من فضلاء الصحابة وسكن البصرة، وكان تدلى إلى النبي ﷺ من حصن الطائف ببكرة فاشتهر بأبي بكر، وقصة أبي بكر مع المغيرة بن شعبة طويلة ذكرها أبو الفرج الأصبهاني في كتابه الأغاني. وأنا أكره نقلها هنا لعدم ثقتي بروايتها ولما فيها من الحط بكرامة المغيرة.

وحاصل ما ذكره: أن المغيرة رضي الله عنه كان أميراً بالبصرة وكان أبو بكر بها، فزعم أنه رأى هو وأخواه نافع وزيد ورجلاً آخر المغيرة بن شعبة يزني بامرأة، فكتبوا إلى عمر رضي الله عنه فأحضرهم، فشهد أبو بكر وأخواه بالزنا ولم يؤد الرابع تمام الشهادة، فأمر عمر علياً أن يجلد أبا بكر ثمانين سوطاً وجلد أخويه كذلك، ودرأ الحد عن المغيرة. وأطال الطوفي في الكلام على هذه القصة بما لا محصل له في فن الأصول، ولولا أن المصنف استشهد بقصة أبي بكر لما نسبت فيها بنت شقة والله أعلم.

وهو محدود في القذف، وإن كان بغير لفظ الشهادة فلا تقبل روايته حتى يتوب.

فصل

في كيفية الرواية^(١)

وهي على أربعة مراتب: أعلاها: قراءة الشيخ عليه في معرض الإخبار ليروي عنه^(٢). وذلك يسلط الراوي أن يقول حدثني وأخبرني وقال فلان وسمعتة يقول.

الثانية: أن يقرأ على الشيخ^(٣) فيقول نعم أو يسكت، فتجوز الرواية به

(١) قوله: «فصل في كيفية الرواية» هذا بيان مراتب الرواية وألفاظ الرواة.
(٢) قوله: «أعلاها قراءة الشيخ» أي: أعلاها سماع الراوي قراءة الشيخ للحديث على جهة أخباره للراوي أنه من روايته ليروي عنه الراوي، وحينئذ للراوي أن يقول: سمعت فلاناً يعني شيخه يقول كذا وكذا، وله أن يقول: قال فلان وحدثني وأخبرني فلان، لأن هذه الصيغ جميعها صادقة على السماع لغة والسماع صادق عليها، أما إذا لم يقصد الشيخ إسماع التلميذ فلا يقول حينئذ حدثني ونحوه، ولكن يقول حدث وأخبر وسمعتة. وحكي عن أبي حنيفة أنه قال لا تجوز الرواية من الكتاب. ولا وجه لذلك فإنه يستلزم بطلان فائدة الكتابة، ولا يبعد أن تكون الرواية من الكتاب الصحيح المسموع أثبت من الرواية من الحفظ فإن الحفظ مظنة السهو والنسيان والإشتباه.

(٣) قوله: «الثانية أن يقرأ على الشيخ... إلخ» أكثر المحدثين يسمون هذا عرضاً، وذلك لأن التلميذ بقراءته على الشيخ كأنه يعرض عليه ما يقرأه. ولا خلاف أن هذه طريقة صحيحة ورواية معمول فيها. قال الجويني: وشرط صحة هذه الطريقة أن يكون الشيخ عالماً بما يقرأه عليه التلميذ، ولو فرض منه تصحيف أو تحريف لرده عليه، وإلا لم تصح الرواية عنه. قال: وأي فرق بين شيخ يسمع أصواتاً وأجراساً ولا يأمن تدليساً وإلباساً، وبين شيخ لا يسمع ما يقرأ عليه. قلت: وهذا هو الصواب وبهذا تعلم أن أكثر الإجازات في زمننا لا ثقة بها، فلم يتلق الطالب على شيخ كتاب حديث، والشيخ لا علم له بضبط ألفاظه، ويجيز بكتاب لم يره ولم يسمع به إلا في بطون الأثبات والتراجم، فالله يلهمنا الرشد والصواب.

خلافاً لبعض أهل الظاهر^(١). ولنا: أنه لو لم يكن صحيحاً لم يسكت. نعم لو كان ثم مخيلة إكراه أو غفلة لا يكتفي بسكوته^(٢)، وهذا يسلب الراوي على أن يقول أنبأنا وحدثنا فلان قراءة عليه^(٣). وهل يجوز أن يقول أخبرنا وحدثنا؟ على روايتين^(٤): إحداهما لا يجوز كما لا يجوز أن يقول سمعت

(١) قوله: «خلافاً لبعض أهل الظاهر» قال الواسطي: أي حيث اشترطوا إقرار الشيخ نطقاً مستنديين فيه إلى قوله تعالى: ﴿قال أقررتم وأخذتم على ذلكم إصري﴾ قال الطوفي: ظاهر كلام الشيخ أبي محمد أن خلاف أهل الظاهر فيما إذا سكت الشيخ فلم يعترف ولم ينكر بإشارة ولا عبارة، لأنه قال في دليله: ولنا أنه لو لم يكن صحيحاً لم يسكت، فخص الدليل عليهم بحالة السكوت، وإنكار الرواية مع السكوت محكي عن بعض المتكلمين أيضاً، وكأنهم ذهبوا إلى أن الساكت لا ينسب إليه قول، وإلى أن السكوت عدم الكلام ولا يفيد ثبوت الرواية. والجواب: أن الساكت مع القرينة كالناطق، ولهذا كان إقرار النبي ﷺ على الأقوال والأفعال والأحوال التي تنتهي إليه حجة، وإنما هو عبارة عن السكوت مع قرينة الرضا، وسكوت الشيخ في معرض قراءة الراوي عليه يفيد الإخبار والإذن في الرواية عنه، وإلا كان تلبساً في الدين وهو فسق، والأصل عدمه. فأما إذا قرأ على الشيخ فقال: نعم أو قال: أخبرك فلان بكذا فقال: نعم، فلا يتجه فيه خلاف ويكون كما لو سمع الراوي قراءة الشيخ يحدثه.

(٢) قوله: «نعم لو كان ثم مخيلة... إلخ» هذا يدل على أن الساكت مع القرينة كالناطق، وثم بفتح الاء المثلثة اسم يشار به إلى المكان البعيد، وكثيراً ما يستعمله المصنفون، وقد يتراءى أنهم استعملوه للقريب فإنهم يذكرون قاعدة ويقولون على أثرها ومن ثم كذا وكذا كما فعله المصنف هنا، وكأنهم نزلوا المتقدم منزلة البعيد لانقضائه والفراغ منه، أو عدوه بعيد المنزلة باعتبار شرفه. ومخيلة مصدر خال، يقال: خال الشيء يخال خيلاً وخيلاً ويكسران وخالاً وخیلاناً محركة، ومخيلة ومخالة وخیلولة ظنه كما في القاموس.

(٣) قوله: «قراءة عليه» أي لأنه حكى حاله عند القراءة وهو صادق لأن خبره مطابق.

(٤) قوله: «وهل يجوز... إلخ» أي: إذا قال الراوي فيما قرأه على الشيخ وهو ساكت أخبرنا فلان بكذا، ولم يقل قراءة عليه، ففيه روايتان.

إحداهما: المنع أي ليس ذلك لأنه يوهم السماع من لفظ الشيخ وهو كذب في الرواية فلا يجوز.

من فلان، والأخرى يجوز وهو قول أكثر الفقهاء؛ لأنه إذا أقر به كان كقوله نعم^(١)، والجواب بنعم كالخبر بدليل ثبوت أحكام الإقرار به ولذلك يقول أشهدني على نفسه^(٢). وكذلك إذا قال الشيخ أخبرنا أو حدثنا هل يجوز للراوي عنه إبدال إحدى اللفظتين بالأخرى؟ على روايتين^(٣). وهل يجوز أن

= **الثانية:** جواز ذلك لأن سكوت الشيخ مع عدم المانع عند قراءة الراوي عليه هو في معنى سماع الراوي من لفظ الشيخ، فإقتضاه على أخبرنا لا يكون كذباً في الحقيقة.

- (١) قوله: «لأنه إذا أقر به... إلخ» تقوية للرواية الثانية.
 (٢) قوله: «ولذلك يقول... إلخ» معناه: أن من قيل له ألفلان عليك عشرة دراهم مثلاً فقال: نعم، كان للشاهد عليه أن يقول أشهدني على نفسه بعشرة مع أنه لا مستند لهذه الشهادة إلا قول المشهود عليه نعم، فكذا في الرواية بل أولى لأن حكمها أيسر من حكم الشهادة، وذلك لأن «نعم» حرف تقرير لما قبله فهو مقدر بعده، فقول الشيخ نعم تقديره نعم أخبرني بكذا، وقول المقر نعم تقديره نعم له على عشرة دراهم، فالجملة مرادة في الحكم والتقدير لكنها حذفت لظهورها بقرينة الحال على مذهب العرب في الاختصار.
 (٣) قوله: «على روايتين»:

إحدهما: الجواز لاتحاد المعنى في اللغة، إذ لا فرق بين أخبرنا وحدثنا وأبأنا لأنه مشتق من الخبر والحديث والنبا وهي واحدة، ذكره ابن فارس في كتاب مفرد له في الحديث.

الثانية: المنع لاختلاف مقتضى اللفظين عند المحدثين، لأنهم يخصون لفظ حدثنا بما سمع من لفظ الشيخ، وأخبرنا يصلح عندهم لذلك، ولما قرىء على الشيخ فأقر به فالإخبار أعم من التحديث، وأبأنا يطلقها المتأخرون على الإجازة والمتقدمون يطلقونها بمعنى أخبرنا أو حدثنا والاصطلاح في كل لفظ يقضي على وضعه اللغوي ويقدم، ولهذا كانت الحقيقة الشرعية مقدمة على اللغوية تقدماً لاصطلاح الشرع على وضع اللغة.

وقال في المستصفي: أما قوله حدثنا مطلقاً أو سمعت فلاناً اختلفوا فيه، والصحيح أنه لا يجوز لأنه يشعر بالنطق، لأن الخبر والحديث والمسموع كل ذلك نطق وذلك منه كذب، إلا إذا علم بصريح قوله أو بقرينة حاله أنه يريد القراءة على الشيخ دون سماع حديثه. فالمصنف تبع أبا حامد في تصحيح القول بالمنع لكنه لم يصرح به وإنما قواه بالدليل.

يقول سمعت فلاناً؟ فقد قيل لا يجوز؛ لأنه يشعر بالنطق وذلك كذب، إلا إذا علم بصريح قوله أو بقرينة أنه يريد القراءة على الشيخ .

الثالث: (الإجازة)^(١) وهو أن يقول: أجزت لك أن تروي عني الكتاب الفلاني أو ما صح عندك من مسموعاتي .

الرابع: (المناولة) وهو أن يقول: خذ هذا الكتاب فأروه عني . فهو كالإجازة لأن مجرد المناولة دون اللفظ لا يغني واللفظ وحده يكفي^(٢)،

(١) قوله: «الثالث الإجازة... إلخ» اختلف العلماء في جواز الرواية بها، فذهب الجمهور إلى الجواز وبه قال الشافعي وأحمد، ومنع من ذلك شعبة وأبو زرعة الرازي وإبراهيم الحربي وأبو الشيخ الأصفهاني والقاضي حسين والماوردي والرويانى من الشافعية، وأبو طاهر الدباس من الحنفية، ونسب في التحرير القول بالمنع إلى مالك والشافعي، لكن استقر عمل المحدثين على جوازها حتى صار بعد الخلاف إجماعاً أو كالإجماع قال الإمام أحمد: لو بطلت لضاع العلم. قال السلفي: ومن منافعها أنه ليس كل طالب يقدر على الرحلة لطلب العلم. ثم اعلم أن الإجازة على أنواع:

النوع الأول: أن يجيز لمعين في معين، نحو أن يقول: أجزت لك أو لكم رواية الكتاب الفلاني عني. وهذه الطريقة أعلى طرق الإجازة، قال الحافظ عبدالرحيم العراقي في ألفيته:

ارفعها بحيث لا مناولة تعيينه المجاز والمجاز له
النوع الثاني: أن يعين المُجاز له دون المجاز به، كأن يقول أجزت لك أو لكم جميع مسموعاتي. وهذا النوع قبله جمهور العلماء رواية وعملاً بشرطه، لكن الخلاف فيه أقوى من الخلاف فيما قبله لعدم تعيين المجاز به، وعلى قبوله يجب كما قال الخطيب على المجاز له الفحص عن أصول المجيز من جهة العدول الأثبات عنده، فما صح عنده من ذلك حدث به.

النوع الثالث: أن يجيز غير معين بغير معين، كأن يقول أجزت للمسلمين أو لمن أدرك حياتي جميع مروياتي. وقد جَوَزَ هذا الخطيب البغدادي وأبو الطيب الطبري وابن منده والحافظ الحسن بن أحمد العطار الهمداني .

(٢) قوله: «واللفظ وحده يكفي» معناه: أنه يكفي في المناولة أن يقول له أجزت لك بهذا الكتاب لكتاب حاضر دون أن يناوله الكتاب بيده، لأن الإذن إنما يستفاد من اللفظ =

وكلاهما^(١) تجوز الرواية به فيقول حدثني أو أخبرني إجازة^(٢)، فإن لم يقل إجازة لم يجز، وجوزه قوم^(٣)، وهو فاسد؛ لأنه يشعر بسماعه منه وهو كذب^(٤).

وحكي عن أبي حنيفة وأبي يوسف أنه لا تجوز الرواية بالمناولة

= لا من إعطاء الكتاب؛ لأنه لو اقتصر على إعطائه الكتاب ولم يقل له اروه عني لم تجز الرواية، وإنما جازت بلفظ الإذن فدل على أنه المستقل بها، وإنما سمي هذا مناولة لأن المحدثين اصطلاحوا على أن أحدهم يناول الآخر كتاباً فيقول اروه عني عادة واتفاقاً لا اشتراطاً لإعطاء الكتاب في المناولة، وحينئذٍ تصير المناولة نوع إجازة. والحاصل: أن الإجازة شرط في المناولة والكتابة، وأنت خبير بأن الإجازة كافية، وإذا كانت المناولة بدونها لا تعتبر فحينئذٍ لا معنى للمناولة، وإنما هي زيادة تكلف أحدثه بعض المحدثين بلا فائدة، قاله الغزالي في المستصفي. قلت: لا نسلم أنه لا معنى لها لأن اقتران الإجازة بالمناولة أعلى درجات الإجازة، فالمناولة تفيد الإجازة قوة.

(١) قوله: «وكلاهما» أي: كل من الإجازة المجردة والإجازة المقترنة بالمناولة يجوز الرواية به.

(٢) قوله: «فيقول حدثني أو أخبرني إجازة» أي أو مناولة أو أخبرني إجازة ومناولة. والحاصل: أنه لا بد أن يبين صورة الإذن ككونه بالإذن وهذا هو المختار الذي عليه الجمهور.

(٣) قوله: «وجوزه قوم» حكى الواسطي في شرح المختصر الجواز عن الزهري ومالك، قال: وكان الحافظ أبو نعيم الأصبهاني يطلق أخبرنا فيما يرويه بالإجازة، روي عنه أنه قال: أنا إذا قلت حدثنا فهو سماعي، وإذا قلت أخبرنا على الإطلاق فهو إجازة من غير أن أذكر فيه إجازة أو كتابة أو كتب إلي أو أذن لي في الرواية عنه.

(٤) قوله: «وهو فاسد... إلخ» الضمير للجواز، وعلله بأنه يشعر بسماعه منه وذلك الإشعار لا يخلو عن طرف من التدليس لما فيه من الاشتراك والاشتباه بما إذا كتب إليه ذلك الحديث بعينه. وقال أبو جعفر بن حمدان النيسابوري: كلما قال البخاري قال لي فلان فهو عرض ومناولة، ثم قال اعلم أن المنع من إطلاق حدثنا وأخبرنا في الإجازة لا يزول بإباحة المجيز لذلك كما اعتاده قوم من المشايخ من قولهم في إجازاتهم لمن يجيزون له إن شاء قال حدثنا وإن شاء قال أخبرنا فليعلم ذلك.

والإجازة وليس بصحيح، لأن المقصود معرفة صحة الخبر لا عين الطريق^(١).

وقوله هذا الكتاب مسموعي فاروه عني في التعريف كقراءته والقراءة عليه^(٢).

فأما إن قال سماعي ولم يقل إروه عني فلا يجوز الرواية عنه لأنه لم يأذن، فلعله لا يجوز الرواية لخلل يعرفه. وكذا لو قال عندي شهادة، لا يشهد بها ما لم يقل أذنت لك أن تشهد على شهادتي، فالرواية شهادة والإنسان قد يتساهل في الكلام^(٣) لكن عند الجزم بها يتوقف.

(١) قوله: «لا عين الطريق» الذي هو ثابت بها، وذلك لأن طريق الحديث الذي هو قول الراوي حدثنا فلان عن فلان إلى آخر السند إنما هو وسيلة إلى معرفة صحة الحديث ومعرفة صحة مقصده، والقاعدة: أن المقاصد إذا حصلت بدون الوسائل سقطت لأنها ليست مقصودة لنفسها، ومعرفة صحة الخبر حاصلة بالإجازة والمناولة لأن المخبر عدل جازم بالإذن في الرواية، والظاهر أنه ما أذن إلا فيما هو عالم بصحته وروايته له. وقد صنف أبو بكر أحمد بن ثابت الخطيب البغدادي جزءاً في الإجازة للمعدوم وحكى حججه وأقوال الناس فيه فالموجود أولى. أقول: هذا إنما هو باعتبار المحدثين المجيزين، وأما في زمننا فإنه قد يكون المجيز أشبه بالعامي، وقد يجيز بكتاب لا يعرف منه إلا اسمه، وقد حصلت لنا إجازات بمسند الإمام أحمد ومسند عبدالرزاق وابن أبي شيبة وغيرهم من أناس ما رأوا هذه الكتب ولا اطلعوا عليها، فما فائدة هذه الإجازة؟ فليتبصر المجاز وليعلم عنم يستجيز.

(٢) قوله: «وقوله... إلخ» قوله مبتدأ وقوله كقراءته متعلق بمحذوف هو الخبر وضمير كقراءته وعليه للشيخ.

(٣) قوله: «والإنسان قد يتساهل... إلخ» جواب سؤال مقدر تقديره أن يقال: لو علم أن في روايته خللاً لما قال له خذ هذا الكتاب، أو هو سماعي لأنه تغرير للسامع بالرواية عنه، فيكون غشاً في الدين. والجواب: أن الإنسان قد يتساهل في الكلام وعند العمل والجزم والتحقيق يتوقف، وحينئذ لا يمتنع أن يقول له خذ هذا الكتاب ليستفيد به نظراً، أو هو سماعي ترغيباً له في الرواية عنه لغيره أو لذلك الكتاب بعينه، بشرط أن يتحقق حال روايته له فيما بعد.

وكذلك لو وجد شيئاً مكتوباً بخطه لا يرويه عنه^(١) لكن يجوز أن يقول وجدت بخط فلان. أما إذا قال العدل هذه نسخة من صحيح البخاري^(٢) ليس له أن يروي عنه، وهل يلزم العمل به؟ فقيل: إن كان مقلداً فليس له العمل به لأن فرضه تقليد المجتهد، وإن كان مجتهداً لزمه لأن أصحاب رسول الله ﷺ كانوا يحملون صحف الصدقات إلى البلاد وكان الناس يعتمدون عليها بشهادة حاملها بصحتها دون أن يسمعها كل واحد منه فإن ذلك يفيد سكون النفس وغلبة الظن، وقيل لا يجوز العمل بما لم يسمعه، والله أعلم.

فصل

إذا وجد سماعه بخط يوثق به جاز له أن يرويه وإن لم يذكر سماعه إذا غلب على ظنه أنه سمعه وبه قال الشافعي. وقال أبو حنيفة: لا يجوز

(١) قوله: «وكذلك لو وجد شيئاً... إلخ» أي: إذا وجد شيئاً بخط شيخه أو بخط غير شيخه لا يجوز أن يقول حدثنا أو أخبرنا لأنه كذب، لكن يقول وجدت بخط فلان كذا وكذا، وتسمى الوجادة وهي فعالة من وجد الشيء يجده وجداناً إذا صادفه ولقيه، والوجادة بكسر الواو لفظ مولد ولده أهل الفن واستعملوه فيما أخذ من العلم من صحيفة بغير سماع ولا إجازة ولا مناولة، واعلم أنه يقول وجدت إذا كان واثقاً بالخط، وأما إذا لم يكن واثقاً به فإنه لا يجوز بل يقول وجدت عنه أو بلغني عنه أو وجدت بخط قيل إنه خط فلان أو ظننت أنه خطه أو ذكر كاتبه أنه خطه ونحو ذلك مما يفصح بأنه خطه. وحكم المروي بالوجادة المجردة عن الإجازة الانقطاع أو التعليق، وقال ابن كثير: الوجادة ليست من باب الرواية وإنما هي حكاية عما وجدته في الكتاب، وإن تكن الوجادة بغير خط القائل ووثقت بالنسخة المقابلة بالأصل مع ثقة فلك أن تقول قال ونحوها من ألفاظ الجزم.

(٢) قوله: «من صحيح البخاري... إلخ» لا يختص الكلام بذلك الصحيح بل مثله صحيح مسلم أو الترمذي أو مسند أحمد وغيرها من مصنفات المحدثين الموثوق بهم. وقوله: «ليس له أن يروي عنه» أي: عن ذلك القائل، سواء كان مجتهداً أو مقلداً لعدم الإذن له في الرواية.

قياساً على الشهادة^(١). ولنا ما ذكرنا من اعتماد الصحابة على كتب النبي ﷺ، ولأن مبنى الرواية على حسن الظن وغلبته بناء على دليل وقد وجد ذلك، والشهادة لا نسلمها على إحدى الروائيتين، وعلى الأخرى الشهادة أكد لما علم بينهما من الفروق، والله أعلم.

فصل

إذا شك في سماع حديث من شيخه لم يجوز أن يرويه عنه: لأن روايته عنه شهادة عليه، فلا يشهد بما لم يعلم. وإن شك في حديث من سماعه والتبس عليه لم يجوز أن يروي شيئاً منها مع الشك، لما ذكرنا. فإن غلب على ظنه في حديث أنه مسموع، فقال قوم: يجوز اعتماداً على غلبة الظن، وقيل لا يجوز لأنه يمكن اعتبار العلم بما يرويه، فلا يجوز أن يرويه مع الشك فيه كالشهادة.

فصل

إذا أنكر الشيخ الحديث وقال لست أذكره لم يقدر ذلك في الخبر في قول إمامنا ومالك والشافعي وأكثر المتكلمين^(٢). ومنع منه الكرخي قياساً

(١) قوله: «لا يجوز قياساً على الشهادة» أي: لو وجد شهادة بخط فشك وتردد فيها لا يجوز له أن يشهدا لأن الشهادة لا بد فيها من الجزم والعلم.

(٢) قوله: «فصل إذا أنكر الحديث... إلخ» اعلم أن إنكار الأصل لرواية الفرع إما أن يكون مع الجزم بالإنكار أو مع التردد فيه، فإن كان مع الجزم فإما أن يكون إنكار تكذيب للفرع أو لا، فإن كان إنكار تكذيب للفرع فحكى الأمدى الإجماع على أنه لا يقبل؛ لأن كل واحد منهما يكذب الآخر وأحدهما كاذب لا بعينه، وإن لم يكن إنكار تكذيب أو كان إنكار الأصل غير جازم بل كان شاكاً في رواية الفرع فهو غير قاذح فيها ويجب قبوله والعمل به عندنا وهو قول مالك والشافعي وأكثر المتكلمين، ومنع منه الكرخي في قول المصنف والغزالي في المستصفي وصاحبي المنتهى والتنقيح.

على الشهادة وليس بصحيح، لأن الراوي عدل جازم بالرواية فلا نكذبه بل قال لست أذكره، فيمكن الجمع بين قوليهما بأن يكون نسيه فإن النسيان غالب على الإنسان، وأي محدث يحفظ جميع حديثه؟ فيجب العمل به جمعاً بين قوليهما، والشهادة تفارق الرواية في أمور كثيرة^(١).

منها: أنه لا تسمع شهادة الفرع مع القدرة على الأصل، والرواية بخلافه فإن الصحابة كان بعضهم يروي عن بعض مع القدرة على مراجعة النبي ﷺ، ولهذا كان يلزمهم قبول قول رسله وسعته من غير مراجعة. وأهل قبا تحولوا إلى القبلة بقول واحد من غير مراجعة، وأبو طلحة وأصحابه قبلوا خير الواحد في تحريم الخمر من غير مراجعة، والله أعلم.

وقد روى ربيعة بن عبد الرحمن، عن سهيل، عن أبيه، عن أبي هريرة، أن النبي ﷺ قضى باليمين مع الشاهد، ثم نسيه سهيل^(٢) فكان بعده يقول: حدثني ربيعة عني أنني حدثته، فلا ينكره أحد من التابعين.

= قال القرافي: مذهب أكثر أصحابنا والشافعية والحنفية إذا شك الأصل في الحديث لا يضر، ذلك خلافاً للكرخي، وحكى بعض أهل الأصول الخلاف مع الحنفية، وقال مذهبهم على ذلك لردهم حديث ربيعة بن عبد الرحمن في الحكم بشاهد ويمين.

(١) قوله: «والشهادة تفارق الرواية» هو جواب عن قولهم ومنع منه الكرخي قياساً على الشهادة، أي قال الكرخي: لو جاز العمل برواية الفرع مع نسيان الأصل لجاز العمل بشهادة الفرع مع نسيان الأصل والتالي باطل بالاتفاق. وحاصل الجواب: بالفرق بأن الشهادة أضيقت وأكد من الرواية فيغتنر فيها ما لا يغتنر في الشهادة ويجب أيضاً بما ذكره المصنف.

(٢) قوله: «ثم نسيه سهيل» يعني ابن أبي صالح. قال عبدالعزيز بن محمد الدراوردي: لقيت سهيلاً فسألته عن هذا الحديث فلم يعرفه. وقد روى كثير من الأكابر أحاديث نسوها بعدما حدثوا بها عن سمعها منهم، فكان أحدهم يقول: حدثني فلان عني عن فلان بكذا وكذا. ومنها حديث سليمان بن موسى عن الزهري عن عروة عن عائشة عن رسول الله ﷺ: «إذا نكحت المرأة بغير إذن وليها فنكاحها باطل» الحديث. قال ابن جريج لقيت الزهري فسألته عن هذا الحديث فلم يعرفه، وقد =

فصل

انفراد الثقة في الحديث بزيادة مقبول^(١) سواء كانت لفظاً أو معنى^(٢)، لأنه لو انفرد بحديث لُقِبَ^(٣)، فكذلك إذا انفرد بزيادة. وغير ممتنع أن ينفرد بحفظ الزيادة، إذ أن المحتمل أن يكون النبي ﷺ ذكر ذلك في مجلسين^(٤)

جمع الحافظ أبو بكر الخطيب البغدادي في هذا المعنى كتاباً سماه أخبار من حدّث ثم نسي.

(١) قوله: «فصل انفراد الثقة بالحديث... إلخ» قال الحافظ ابن الصلاح: زيادة الثقة فن لطيف تستحسن العناية به، وقد كان أبو بكر بن زياد النيسابوري وأبو نعيم الجرجاني مذكورين بمعرفة زيادات الألفاظ الفقهية في الحديث.

(٢) قوله: «سواء كان لفظاً أو معنى» مثال اللفظية قوله: ربنا لك الحمد ولك الحمد، فإن الواو زيادة في اللفظ لا في المعنى. والمعنوية هي الزيادة التي تفيد معنى زائداً، كقوله عليه الصلاة والسلام: «إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا» فإن الأكثرين ممن روى هذا الحديث لم يذكروا «والسلعة قائمة».

(٣) قوله: «لأنه لو انفرد... إلخ» هذا دليل المسألة من جهة القياس. والمعنى: إذا قبل الحديث المستقل ممن انفرد به فغير المستقل أولى بالقبول، لأن الزيادة تابعة لغيرها، وأيضاً إن انفراد الثقة بالزيادة ممكن وقد أخبر به الثقة، وكل ممكن أخبر به الثقة وجب قبوله، فانفراد الثقة بالزيادة يجب قبوله.

(٤) قوله: «إذ من المحتمل... إلخ» مثاله حديث أبي سعيد الخدري فإنه روى حديث الذي يمينه الله تعالى في الجنة فيتمنى حتى تنقطع به الأمانى فيقول الله عز وجل. فإن لك ما تمنيت ومثله معه، فقال أبو هريرة: وكان يسمع هذا الحديث من أبي سعيد فإن لك ما تمنيت وعشرة أمثاله، فقال أبو سعيد: لم أسمع إلا ومثله معه، فقال أبو هريرة: قد سمعت رسول الله ﷺ يقول وعشرة. فهذا محتمل إنهما كانا في مجلس واحد وإن النبي ﷺ أتى باللفظين أحدهما بعد الآخر بوحى أو إلهام، فسمع أبو سعيد ومثله معه وشغل بعارض عن سماع وعشرة أمثاله وسمعها أبو هريرة، ويحتمل أنه كان في مجلسين غاب أبو سعيد عن أحدهما. هكذا في رواية للإمام أحمد وفيها: ثم قال أحدهما لصاحبه حدث بما سمعت وأحدث بما سمعت، وله في رواية أخرى عن أبي سعيد لك هذا وعشرة أمثاله كرواية أبي هريرة، ولعله لما ذكره تذكر فوافق.

وذكر الزيادة في أحدهما ولم يحضرها الناقص. ويحتمل أن راوي الناقص دخل في أثناء المجلس^(١)، أو عرض له في أثناءه ما يزعجه^(٢)، أو ما يدهشه عن الإصغاء، أو يوجب له القيام قبل التمام، أو سمع الكل ونسي الزيادة. والراوي للتمام عدل جازم بالرواية فلا يكذبه مع إمكان تصديقه، فإن علم أن السماع كان في مجلس واحد، فقال أبو الخطاب: يقدم قول الأكثرين^(٣) وذوي الضبط، فإن تساوا في الحفظ والضبط قدم قول المثبت، وقال القاضي إذا تساوين فعلى روايتين.

(١) قوله: «ويحتمل أن راوي الناقص دخل في أثناء المجلس» وقد فاته بعض الحديث فرواه من سمعه دونه كما روى عقبه بن عامر قال: كانت علينا رعاية الإبل فجاءت نوتي أرهاها فراوحتها بعشي فأدركت رسول الله ﷺ قائماً يحدث الناس، فأدركت من قوله: «ما من مسلم يتوضأ فيحسن وضوءه ثم يقوم فيصلي ركعتين مقبل عليهما بقلبه ووجهه إلا وجبت له الجنة»، فقلت: ما أجود هذا! فإذا هو عمر بن الخطاب بين يدي يقول التي قبلها أجود منها، قال: «ما منكم من أحد يتوضأ فيسبغ الوضوء ثم يقول أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله إلا فتحت له أبواب الجنة الثمانية يدخل من أيها شاء»، رواه مسلم في صحيحه.

(٢) قوله: «أو عرض له في أثناءه ما يزعجه» مثاله: ما روي عن عمران بن حصين قال: دخلت على النبي ﷺ وعقلت ناقتي بالباب، فأتى ناس من أهل اليمن فقالوا: يا رسول الله جئنا لتتفق في الدين ولنسألك عن أول هذا الأمر ما كان؟ قال: «كان الله ولم يكن معه شيء، وكان عرشه على الماء. ثم خلق السموات والأرض وكتب في الذكر كل شيء»، قال عمران: ثم أتاني رجل فقال يا عمران أدرك ناقتك فقد ذهبت، فانطلقت أطلبها فإذا السراب يتقطع دونها، وأيم الله لو ددت أنها ذهبت ولم أقم، والحديث مشهور.

(٣) قوله: «يقدم قول الأكثرين» سواء كانوا رواة الزيادة أو غيرهم تغليباً لجانب الكثرة لأن الخطأ عنهم أبعد، فإن استوا في الكثرة قدم الأحفظ والأضبط لأن الحفظ والضبط مما يصلح الترجيح بهما، فإن استوا في الكثرة والحفظ والضبط قدم قول المثبت على قول النافي. وقال القاضي أبو يعلى: فيه روايتان، وقال في التحرير وفي العدة للقاضي أبي يعلى: نصه الأخذ بالزائد وهو مذهبنا وأطلق، وحكي عن الشافعي والأكثر ومنعه جماعة، وروي عن أحمد: «وأول» انتهى. أي: =

فصل

وتجوز رواية الحديث بالمعنى^(١) للعالم المفرق بين المحتمل وغير المحتمل، والظاهر والأظهر، والعام والأعم، عند الجمهور^(٢) فيبدل لفظاً مكان لفظ^(٣) فيما لا يختلف الناس فيه كالألفاظ المترادفة، مثل القعود

= بتشديد الواو بالبناء للمجهول، وهذا يدل على أن أبا يعلى أطلق في موضع واختار الأخذ بالزائد في العدة، ويقضي قوله: «وأول» ترجيح رواية الأخذ بالزيادة على رواية المنع.

تنبيه: قد تكون الزيادة في الحديث رافعة للإشكال مزيلة للإجمال والاحتمال وقد تكون دالة على إرادة القدر المشترك لا على خصوصية الزيادة أو ضدها. مثال الأول: قوله عليه الصلاة والسلام: «إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث»، فإن هذا اللفظ محتمل لأن يكون معناه أنه يدفع الخبث عن نفسه لقوته، ويحتمل أن معناه أنه يضعف عن حمل الخبث لضعفه، فجاء الحديث عند أحمد وابن ماجه إذا بلغ الماء قلتين لم ينجسه شيء، فكانت هذه الزيادة رافعة للإشكال مزيلة للاحتمال.

ومثال الثاني: حديث: «إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فاغسلوه سبعاً إحداهن بالتراب» وفي لفظ: «أولاهن»، وفي لفظ: «أخراهن بالتراب»، فالتقييد بالأول والأخرى تضاد لا سبيل معه إلى الجمع بين الروایتين، فكان ذلك دليلاً على إرادة القدر المشترك وهو غسلة واحدة بتراب أيتهن كانت، وقد تكون الزيادة دالة على أمور آخر تعرف بالنظر في الحديث واعتباره بقوانين أصول الفقه.

(١) قوله: «فصل وتجوز رواية الحديث بالمعنى... إلخ» حاصله: أن الراوي إما غير عالم بمقتضيات الألفاظ والفرق بينهما من جهة الإطلاق والتقييد والعموم والخصوص فلا يجوز له الرواية بالمعنى، وإما عالم بذلك ففيه تفصيل: وهو إن كان المعنى غير مطابق للفظ لم يجز، وإن كان مطابقاً له جاز. وأشار القرافي إلى المطابقة بقوله: يجوز بثلاثة شروط: أن لا يزيد الترجمة، ولا ينقص، ولا يكون أخفى من لفظ الشارع.

(٢) قوله: «عند الجمهور» ومنهم أبو حنيفة ومالك والشافعي وأحمد في رواية عنه.

(٣) قوله: «فيبدل لفظاً مكان لفظ» هكذا رأيت هذه العبارة في نسختين وقعتا بيدي من هذا الكتاب. والظاهر أن بهما إسقاط كلمات من قلم الناسخ لأن قوله: «فيبدل =

والجلوس والصب والإراقة والحظر والتحريم والمعرفة والعلم، وسائر ما لا يشك فيه ولا يتطرق إليه الاستنباط والفهم^(١)، ولا يجوز إلا فيما فهمه قطعاً دون ما فهمه بنوع استنباط واستدلال يختلف فيه. ولا يجوز أيضاً للجاهل بمواقع الخطاب ودقائق الألفاظ. ومنع منه بعض أصحاب الحديث مطلقاً^(٢)

= لفظاً قول لقوم غير الأولين، فالأقوال ثلاثة وإليك عبارة المستصفي حيث أن المصنف يستمد منه حتى ظن أنه اختصره منه قال: مسألة نقل الحديث بالمعنى دون اللفظ حرام على الجاهل بمواقع الخطاب ودقائق الألفاظ، أما العالم بالفرق بين المحتمل وغير المحتمل، والظاهر والأظهر، والعام والأعم، فقد جوز له الشافعي ومالك وأبو حنيفة وجماهير الفقهاء أن ينقله على المعنى إذا فهمه. وقال فريق: لا يجوز له إلا إبدال اللفظ بما يرادفه ويساويه في المعنى، كما يبديل القعود بالجلوس، والعلم بالمعرفة، والاستطاعة بالقدرة، والإبصار بالإحساس بالبصر، والحظر بالتحريم، وسائر ما لا يشك فيه. هذا كلامه، فعلى هذين النسختين أدخل المصنف قول ذلك الفريق في قول الجمهور. هكذا تحرير هذا المقام فليتنبه.

(١) قوله: «ولا يتطرق إليه الاستنباط والفهم» المراد فيما يكون فيه الاستنباط والفهم متفاوتاً، لا فيما لا يكون متفاوتاً كالقعود والجلوس. والحاصل: أنه لا يجوز إلا فيما فهمه قطعاً لا فيما فهمه بنوع استدلال يختلف فيه الناظرون.

(٢) قوله: «ومنع منه بعض أهل الحديث مطلقاً» فقالوا: يجب نقل اللفظ بصورته من غير فرق بين العارف وغيره كما يدل عليه قوله مطلقاً، ونقله القاضي الشافعي عن كثير من السلف وأهل التحري في الحديث، وقال أنه مذهب مالك. ونقله الجويني والقشيري عن معظم المحدثين، وحكي عن أبي بكر الرازي من الحنفية، وهو مذهب الظاهرية نقله عنهم القاضي عبد الوهاب، ونقله ابن السمعاني عن عبدالله بن عمر وجماعة من التابعين منهم ابن سيرين، وبه قال الأستاذ أبو إسحاق الإسفرائيني، ونقله العلاء المرادوي رواية عن أحمد، ولا يخفى ما في هذا المذهب من الحرج البالغ والمخالفة لما كان عليه السلف والخلف من الرواة كما تراه في كثير من الأحاديث التي يرويها جماعة، فإن غالبها بألفاظ مختلفة مع الاتحاد في المعنى المقصود، بل قد ترى الواحد من الصحابة فمن بعدهم يأتي في بعض الحالات بلفظ في رواية وفي أخرى بغير ذلك اللفظ مما يؤدي معناه. وهذا أمر لا شك فيه.

لقول النبي ﷺ «نصر الله امرأً سمع مقالتي فآذاها كما سمعها فرب مبلغ أوعى من سامع».

ولنا الإجماع على جواز شرح الشرع للعجم بلسانهم^(١)، فإذا جاز إبدال كلمة عربية بعجمية ترادفها فبعبارة أولى. وكذلك كان سفراء النبي ﷺ يبلغونهم أوامره بلغتهم، وهذا لأننا نعلم أنه لا يعتد باللفظ وإنما المقصود فهم المعنى وإيصاله إلى الخلق^(٢). ويدل على ذلك أن الخطب

= فإن قلت: فما تقول فيما رواه البخاري ومسلم وأبو داود والنسائي والترمذي وقال: حديث حسن صحيح عن البراء بن عازب رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «إذا أخذت مضجعتك فتوضأ وضوءك للصلاة ثم اضطجع على شقك الأيمن ثم قل اللهم أسلمت وجهي إليك وفوضت أمري إليك وألجأت ظهري إليك رهبة ورجبة إليك لا ملجأ ولا منجأ منك إلا إليك آمنت بكتابك الذي أنزلت وبنبيك الذي أرسلت. فإن مت في ليلتك مت على الفطرة». قال فرددتهن لاستذكرهن فقلت: آمنت برسولك الذي أرسلت، فقال: «قل آمنت بنبيك الذي أرسلت» فانكر عليه إبدال لفظ النبي بالرسول وهما متساويان، وهذا يدل على اعتبار نقل اللفظ بصورته.

قلنا في الجواب عنه: أن فائدة قوله عليه السلام له قل وبنبيك الذي أرسلت، إما عدم الإلتباس بجبريل فإنه رسول الله إلى الأنبياء فلو قال وبرسولك لالتبس به، وإنما مقصوده هنا الإيمان به عليه السلام لأنه يستلزم الإيمان بجبريل وغيره مما يجب الإيمان به بخلاف العكس، أعني: أن الإيمان بجبريل لا يستلزم الإيمان بالنبي عليه السلام، أو تكون فائدة ذلك الجمع في الحديث بين لفظي النبوة والرسالة في قوله وبنبيك الذي أرسلت، وإحداهما أعم من الأخرى، والجمع بينهما أبلغ في الإيمان وأفخم للرسول عليه السلام.

(١) قوله: «ولنا الإجماع على جواز شرح الشرع للعجم بلغاتهم» في هذا الاستدلال نظر لأن التفسير بالعجمية إنما كان لضرورة معرفة معنى الشرع للعجم، وإذا فسر الحديث بغير لغة العرب خرج عن كونه حديثاً.

(٢) قوله: «لأننا نعلم أنه لا يعتد باللفظ... إلخ» بيانه: لا يخفى أن التعبد في الحديث بالمعنى لأنه المقصود لا باللفظ، بخلاف القرآن فإن التعبد بمعناه للإبلاغ، ويلفظه للتلاوة والإعجاز بدليل الحروف المقطعة في أوائل السور، فإنه ليس لها معنى يفهم =

المتحدة والوقائع رواها الصحابة بألفاظ مختلفة، ولأن الشهادة أكد من الرواية، ولو سمع الشاهد شاهداً يشهد بالعجمية جاز أن يشهد على شهادته بالعربية، ولأنه تجوز الرواية عن غير النبي ﷺ بالمعنى^(١) فكذلك عنه، فإن الكذب فيهما حرام والحديث حجة لنا^(٢) لأنه ذكر العلة وهو اختلاف الناس

= فيمثل، ونحن متعبدون بلفظها والأجر يترتب عليها على كل حرف عشر حسنات كسائر حروف القرآن.

(١) قوله: «ولأنه تجوز الرواية... إلخ» يعني أن تبديل اللفظ بما يؤدي معناه جائز في غير السنة كالتخاطب الجاري بين الناس، فكذلك ينبغي أن يكون في السنة لأن المحذور من ذلك إنما هو الكذب وهو حرام في السنة وغيرها من محاورات الناس، وقد جاز في أحدهما فليجز في الآخر. قلت: وفي هذا نظر وذلك لأنه قياس مع الفارق، إذ الكذب على السنة كذب على النبي ﷺ وقد قال: «ليس الكذب علي كالكذب على غيري».

(٢) قوله: «والحديث حجة لنا... إلخ» أراد به حديث: «نضر الله امرأً» الذي استدل به الخصم، وقوله: «حجة لنا» أجاب بالقول بالموجب الآتي بيانه في آخر القياس وحاصله: أن الموجب اقتضى أن الراوي يؤدي الحديث كما سمعه، والراوي بالمعنى المطابق يؤدي كما سمع، سلمناه ولكن دعا له لأنه الأولى إذ لا ريب في أن الأولى نقل اللفظ على صورته ولم يمنعه أن ينقل المعنى.

تتمة: قال ابن الصلاح بعد أن ذكر الخلاف في المسألة: إن هذا الخلاف لا نراه جارياً ولا أجراه الناس فيما نعلم فيما تضمنته بطون الكتب، فليس لأحد أن يغير لفظ شيء من كتاب مصنف ويثبت بدله فيه لفظاً آخر بمعناه، فإن الرواية بالمعنى رخص فيها من رخص لما كان عليهم في ضبط الألفاظ، والجمود عليها من الحرج والنصب، وذلك غير موجود فيما اشتملت عليه بطون الأوراق والكتب، لأنه إن ملك تغيير اللفظ فليس يملك تغيير تصنيف غيره.

وينبغي لمن روى حديثاً بالمعنى أن يتبعه بأن يقول: أو كما قال، أو نحو هذا، أو ما أشبه ذلك من الألفاظ، روى ذلك [جماعة] من الصحابة عن ابن مسعود وأبي الدرداء وأنس رضي الله عنهم. قال أبو بكر الخطيب: والصحابة أرباب اللسان وأعلم الخلق بمعنى الكلام ولم يكونوا يقولون ذلك إلا تخوفاً من الزلل لمعرفةهم لما في الرواية على المعنى من الخطر، وقال النووي في شرح خطبة الإمام مسلم بعد أن ذكر الخلاف في المسألة: هذا في غير المصنفات، أما المصنفات فلا يجوز تغييرها وإن كان بالمعنى، أما إذا وقع في الرواية أو التصنيف غلط فالصواب الذي قاله الجماهير أنه يرويه على =

في الفقه والفهم، ونحن لا نجوزه لغير من يفهم.

جواب آخر أن من روى بالمعنى فقد روى كما سمع ولهذا لا يُعد كذباً. قال أبو الخطاب: ولا يجوز أن يبدل لفظاً بأظهر منه لأن الشارع ربما قصد إيصال الحكم باللفظ الجلي تارة وبالحفي أخرى.

فصل

مراسيل أصحاب النبي ﷺ^(١) مقبولة عند الجمهور^(٢)، وشذَّ قوم فقالوا لا يقبل مرسل الصحابي إلا إذا عرف بصريح خبره أو بعادته أنه لا يروي إلا عن صحابي وإلا فلا، لأنه قد يروي عن من لم تثبت لنا صحبته. وهذا ليس بصحيح فإن الأمة اتفقت على قبول رواية ابن عباس ونظرائه من أصاغر الصحابة مع إكثارهم، وأكثر روايتهم عن النبي ﷺ مراسيل.

قال البراء بن عازب: ما كل ما حدثناكم به عن رسول الله ﷺ سمعناه منه غير أننا لا نكذب^(٣) وكثير منهم كان يرسل الحديث، فإذا استكشف قال حدثني به فلان، كأبي هريرة وابن عباس^(٤) وغيرهما. والظاهر أنهم لا

= الصواب ولا يغيره في الكتاب، بل ينه عليه حال الرواية في حاشية الكتاب فيقول: كذا وقع والصواب كذا.

(١) قوله: «فصل مراسيل... إلخ» المرسل في اصطلاح جمهور أهل الحديث هو أن يترك التابعي الواسطة بينه وبين رسول الله ﷺ ويقول: قال رسول الله ﷺ. وأما جمهور أهل الأصول فقالوا: المرسل قول من لم يلق النبي ﷺ: قال رسول الله ﷺ، سواء كان من التابعين أو من تابعي التابعين أو ممن بعدهم، وإطلاق المرسل على هذا وإن كان اصطلاحاً ولا مشاحة فيه، لكن محل الخلاف هو المرسل باصطلاح أهل الحديث. قال الواسطي في شرح المختصر: والشافعي يطلق عليه أي على المرسل المنقطع أيضاً انتهى. والمراد من مرسل الصحابي ما رواه عن النبي ﷺ بواسطة راو آخر لم يسمه.

(٢) قوله: «عند الجمهور» منهم مالك وأبو حنيفة وجمهور المعتزلة وهو أشهر الروایتين عن أحمد واختاره الأمدي.

(٣) قوله: «غير إنا لا نكذب» يعني بل بعضنا يروي بواسطة بعض.

(٤) قوله: «كأبي هريرة وابن عباس» حيث روى الأول حديث: «من أصبح جنباً فلا صوم =

يروون إلا عن صحابي والصحابة معلومة عدالتهم، فإن رَووا عن غير صحابي فلا يروون إلا عن من علموا عدالته والرواية عن غير عدل وَهُمْ بعيد لا يلتفت إليه ولا يعول عليه.

فصل

فأما مراسيل غير الصحابة، وهو أن يقول قال النبي ﷺ من لم يعاصره، أو يقول قال أبو هريرة من لم يدركه، ففيها روايتان: إحداهما: تقبل اختارها القاضي وهو مذهب مالك وأبي حنيفة وجماعة من المتكلمين. والأخرى لا تقبل وهو قول الشافعي^(١) وبعض أهل الحديث وأهل الظاهر.

= له» عن الفضل بن عباس، وروى الثاني: «إنما الربا في النسيئة» عن أسامة بن زيد، وقد تقدم ذلك في مراتب ألفاظ الصحابي.

(١) قوله: «والأخرى لا تقبل وهو قول الشافعي» أطلق القول بالرد عن الشافعي الغزالي في المستصفي، والذي علمناه من شرح الواسطي الشافعي وغيره من مطولات أصول الشافعية ما تراه، قال الواسطي: وفي المرسل مذاهب: أحدها: قبوله - إلى أن قال -: ثانيها: رده وبه قال الشافعي وجماعات، حتى قال القاضي استقرت عليه آراء جهابذة الحفاظ، ونقله مسلم بن الحجاج في صدر الصحيح عن قول أهل العلم بالأخبار، وقال الخطيب هو قول أكثر الأئمة من حفاظ الحديث ونقاد الأثر. ثالثها: قال الشافعي: إن أسنده غيره أو أرسله وشيوخهما مختلفة، أو عضده قول صحابي أو أكثر العلماء، أو عرف أنه لا يرسل إلا عن عدل قبل. كذا حكاه المصنف يعني ابن الحاجب عن الشافعي تبعاً للآمدي.

هذا كلامه، ولم يرتض ابن السبكي ذلك التفصيل عن الشافعي. وناقش ابن الحاجب في رفع الحاجب وقال في أثناء المناقشة: وما نقله عن الشافعي سيعرف أنه ليس على وجهه، ولا نعرف أحداً حكاه كذلك، بل المشهور عنه الرد رأساً، وأنكر قول إمام الحرمين أبي المعالي الجويني: ومخالفة الشافعي في الأصول شديدة، فإنه ابن بجدة وملازم أرومته، ثم قال: الذي لاح لي أن الشافعي لا يرد المراسيل ولكن ينبغي فيها مزيد تأكيد يغلب على الظن. قال: وقد عثرت من كلامه على أنه إذا لم يجد إلا المرسل مع الإقرار بالتعديل على الإجمال عمل به، قال: فكان إضرابه عن المراسيل في حكم تقديم المسانيد عليها.

ولهم دليلان: أحدهما: أنه لو ذكر شيخه ولم يعدله وبقي مجهولاً عندنا لم نقبله، فإذا لم يُسمَّه فالجهل أتم. إذ من لا تعرف عينه كيف تعرف عدالته؟ الثاني: أن شهادة الفرع لا تقبل ما لم يعين شاهد الأصل، فكذا الرواية وافتراق الشهادة والرواية في بعض التعبدات لا توجب فرقاً في هذا المعنى كما لا توجب فرقاً في قبول رواية المجروح والمجهول.

ووجه الرواية الأولى^(١) أن الظاهر من العدل الثقة أنه لا يستجيز أن يخبر عن النبي ﷺ بقول ويجزم به إلا بعد أن يعلم ثقة ناقله وعدالته، ولا يحل له إلزام الناس عبادة أو تحليل حرام أو تحريم مباح بأمر مشكوك فيه، فيظهر أن عدالته مستقرة عنده فهو بمنزلة قوله أخبرني فلان وهو ثقة عدل ولو شك في الحديث ذكر من حدثه لتكون العهدة عليه دونه، ولهذا قال إبراهيم النخعي: إذا رويت عن عبدالله وأسندت فقد حدثني واحد، وإذا أرسلت فقد حدثني جماعة عنه.

قال ابن السبكي: قلت وهذا لا نعرفه عن الشافعي، والثابت عند رد المراسيل رأساً، وإنما هذا شيء ضعيف ذكره الماوردي.

قال الواسطي: هذا الذي قاله ممنوع، والصواب ما قاله إمام الحرمين، ثم نقل عن النووي أنه قال: قول من قال أن الشافعي لا يقبل المراسيل إلا مرسل سعيد بن المسيب غلط صريح، فإن الشافعي لا يقبل المرسل إذا وجد مسنداً سواء كان من مراسيل سعيد بن المسيب أو غيره. والحاصل: أن الأصوليين من الشافعية اختلفوا اختلافاً طويلاً في مذهب الشافعي في المرسل، والذي استقر عليه رأي جمهورهم وأساطينهم التفصيل، ليس الرد مطلقاً.

وحاصل مذهبه أن الحديث إن كان من مراسيل الصحابة، أو كان قد أسنده غير من أرسله، أو أرسله راو آخر من غير طريق الأول، يعني اختلفت طرق إرساله، فيتعاضد بعضها ببعض أو يكون المرسل قد عرف من حاله أنه لا يروي إلا عن عدل، أو عضده قول صحابي أو قول أكثر أهل العلم فهو حجة، ووافقه على ذلك أكثر أصحابه والقاضي أبو بكر.

وإذا علمت هذا علمت أن إطلاق المصنف النقل عن الشافعي تبعاً للغزالي ليس بجيد. وقال الطوفي من أصحابنا: التفصيل أحوط والقبول مطلقاً أسهل وأكثر للإحكام.

(١) قوله: «وجه الرواية الأولى» أي: رواية قبول المرسل.

وأما المجهول فإن الرواية عنه ليس بتعديل له في إحدى الروایتين، وفي الأخرى تكون تعديلاً على ما مضى ولا كذلك ههنا. والرواية تفارق الشهادة في أمور كثيرة^(١) منها اللفظ والمجلس والعدد والذكورية والحرية عندهم والعجز عن شهود الأصل والحرية عندهم وأنه لا يجوز لشهود الفرع الشهادة حتى تحملهم إياها شهود الأصل، فيقولوا شهدوا على شهادتنا، والرواية تخالف هذا فجاز اختلافهما في هذا الحكم.

فصل

ويقبل خبر الواحد فيما تعم به البلوى^(٢)، كرفع اليدين في الصلاة ومس الذكر ونحوه في قول الجمهور. وقال أكثر الحنفية لا يقبل، لأن ما تعم به البلوى كخروج النجاسة من السبيلين يوجد كثيراً وتنتقض به الطهارة، ولا يحل للنبي ﷺ أن لا يشيع حكمه إذ يؤدي إلى إخفاء الشريعة وإبطال صلاة الخلق، فتجب الإشاعة فيه، ثم تتوفر الدواعي على نقله فكيف يخفى حكمه وتقف روايته على الواحد؟ ولنا أن الصحابة قبلوا خبر عائشة في الغسل من الجماع بدون الإنزال، وخبر رافع بن خديج في المخابرة. ولأن الراوي عدل جازم بالرواية وصدقه ممكن فلا يجوز تكذيبه مع إمكان تصديقه، ولأن ما تعم به البلوى يثبت بالقياس^(٣) والقياس مستنبط من الخبر وفرع له، فلأن يثبت بالخبر الذي هو أصل أولى، وما ذكره يبطل بالوتر والقهقهة وخروج النجاسة من غير السبيل وتثنية الإقامة فإنه مما تعم

(١) قوله: «والرواية تفارق الشهادة... إلخ» جواب عن الدليل الثاني.

(٢) قوله: «فيما تعم به البلوى» أي: فيما يكثر التكليف به. وقوله: «ومس الذكر» أي: في نقض الوضوء به. وقوله: «ونحوه» أي: من أخبار الأحاد التي يكثر التكليف بمقتضاها.

(٣) قوله: «ولأن ما تعم به البلوى يثبت بالقياس... إلخ» هذا الرد غير مستقيم، لأن للحنفية أن يقولوا نحن لا نثبت بالقياس مطلقاً، وإنما نثبت بالقياس الجلي المستنبط من خبر مشهور، فيكون القياس في معنى أصله، فإن راعوا هذه القاعدة لم يرد عليهم ما ذكرنا من ثبوت ما تعم به البلوى بالقياس لأنهم لا يشبتونه بمطلق القياس بل بقياس خاص، وبإقي الإلزامات لا مناص لهم عنه.

به البلوى، وقد أثبتوه بخبر الواحد، ولم يكلف الله تعالى رسوله ﷺ إشاعة جميع الأحكام بل كلفه إشاعة البعض ورد الخلق في البعض إلى خبر الواحد كما ردهم إلى القياس في قاعدة الربا، وكان يسهل عليه أن يقول لا تبيعوا المكيل بالمكيل والمطعوم بالمطعوم حتى يستغني عن الاستنباط من الأشياء الستة، فيجوز أن يكون ما تعم به البلوى من جملة ما يقتضي مصلحة الخلق أن يرد فيه إلى خبر الواحد.

فصل

ويقبل خبر الواحد في الحدود وما يسقط بالشبهات، وحكي عن الكرخي أنه لا يقبل لأنه مظنون فيكون ذلك شبهة فلا يقبل، لقوله عليه السلام: «ادرأوا الحدود بالشبهات»، وهذا غير صحيح، فإن الحدود حكم شرعي يثبت بالشهادة فيقبل فيه خبر الواحد كسائر الأحكام ولأن ما يقبل فيه القياس المستنبط من خبر الواحد فهو بالثبوت بخبر الواحد أولى، وما ذكره يبطل بالشهادة والقياس فإنهما مضمونان ويقبلان في الحدود.

فصل

ويقبل خبر الواحد فيما يخالف القياس^(١) وحكي عن مالك أن القياس

(١) قوله: «فصل ويقبل خبر الواحد فيما يخالف القياس» اعلم أن ما هنا إشكالاً واشتباهاً وهو أنه يقال: ما الفرق بين ما يخالف القياس وبين ما يخالف الأصول، والحنفية يمثلونه بخبر المصراة وهو أيضاً مخالف للقياس إذ القياس ضمان المثلي بمثله والتمر ليس مثلاً للبن. والفرق بينهما أن القياس أخص من الأصول إذ كل قياس أصل وليس كل أصل قياساً. فما خالف القياس قد خالف أصلاً خاصاً، وما خالف الأصول يجوز أن يكون مخالفاً لقياس أو نص أو إجماع أو استدلال أو استصحاب أو استحسان أو غير ذلك.

فقد يكون مخالفاً للقياس موافقاً لبعض الأصول، وقد يكون بالعكس كانتفاض الموضوع بالنوم موافق للقياس من جهة أنه تعليق للحكم بمظنته كسائر الأحكام المعلقة بمظانها، وهو مخالف لبعض الأصول وهو الاستصحاب إذ الأصل عدم خروج الحدث، وقد =

يقدم عليه، وقال أبو حنيفة: إذا خالف الأصول أو معنى الأصول لم يحتج به وهو فاسد فإن معاذاً قدّم الكتاب والسنة على الاجتهاد^(١) فَصَوَّبَهُ النبي ﷺ. وقد عرفنا من الصحابة رضي الله عنهم في مجاري اجتهاداتهم أنهم كانوا يعدلون إلى القياس عند عدم النص^(٢)، ولذلك قدّم عمر حديث حمل بن مالك في غرة الجنين، وكان يفاضل بين ديات الأصابع ويقسمها على قدر منافعها، فلما روي عن النبي ﷺ أنه قال في كل إصبع عشر من الإبل رجع عنه إلى الخبر وكان بمحضر من الصحابة، ولأن قول النبي ﷺ كلام المعصوم وقوله، والقياس استنباط الراوي، وكلام المعصوم أبلغ في إثارة غلبة الظن. ثم أصحاب أبي حنيفة قد أوجبوا الوضوء بالنيذ في السفر دون الحضر^(٣)، وأبطلوا الوضوء بالقهقهة داخل الصلاة دون خارجها، وحكموا في القسامة بخلاف القياس وهو مخالف للأصول.

= ذهب إلى ذلك بعض أهل العلم، وقد يكون مخالفاً لهما جميعاً كخبر المصراة فإن القياس كما دل على ضمان الشيء بمثله كذلك النص والإجماع دل على ذلك، وقد يكون موافقاً لهما كالآثار في تحريم النبيذ موافقة لقياسه على الخمر، والنص والإجماع على تحريمها، والنص على تحريم كل مسكر، فالقسمة رباعية لأن الخبر إما أن يوافق القياس والأصول أو يخالفهما أو يوافق أحدهما دون الآخر، وأصحابنا لم يتركوا حديث القهقهة لمخالفته القياس بل لعدم صحته عندهم.

(١) قوله: «فإن معاذاً قدم الكتاب» حيث قال له: بم تحكم؟ قال: بكتاب الله، قال: فإن لم تجد؟ قال: بسنة رسول الله، قال: فإن لم تجد؟ قال: أجتهد رأيي، فصوبه في ذلك. وهو يقتضي تقديم الخبر على الاجتهاد والقياس مطلقاً وإن خالفه، مع أنه لا تظهر فائدة تقديمه عليه إلا إذا خالفه.

(٢) قوله: «عند عدم النص» أي: فمتى وجدوا النص تركوا الاجتهاد له.

(٣) قوله: «ثم أن أصحاب أبي حنيفة... إلخ» هذا نقض على الحنفية وتقديره: أنكم أوجبتم الوضوء بالنيذ في السفر دون الحضر بشرطه عندكم، وأبطلتم الوضوء بالقهقهة داخل الصلاة دون خارجها، وحكمتم في القسامة بخلاف القياس مع أن ذلك مخالف للأصول فقد نقضتم أصلكم. فإن قلتم: محل النزاع إنما هو قبول خبر الواحد فيما يخالف الأصول، وخبر الوضوء بالنيذ وبطلان الوضوء بالقهقهة ليس من أخبار الأحاد عندنا، بل هو متواتر أو مستفيض يصح أن تترك الأصول لمثله بخلاف =

خبر الواحد، قلنا: لا نسلم إن ذلك متواتر ولا أنه مستفيض كما ذكرتم، بل هو
آحاد عند أئمة النقل وبعضهم يضعفها، والاعتبار في النقل بأئمتهم لا بكم.
وقد ذكر الترمذي أن حديث النبيذ لم يروه إلا أبو زيد وهو كوفي مجهول، وأما
حديث القهقهة فهو من مراسيل أبي العالية وفي إسناده ومثته ما يمنع الاحتجاج به،
ثم هو معارض بأن أكثر الروايات الصحيحة فيه إن الأمر إنما كان بإعادة الصلاة
دون الوضوء، وقد أتينا على إيضاح ما قاله المصنف مع وضوحه.
وذكر الأمدى تفصيلاً لهذه المسألة نوره باختصار وذلك أنه قال: إن خبر الواحد
إذا خالف القياس فإن كان أحدهما أخص من الآخر كان القياس مخصصاً للخبر
تخصيص الخصوص للعموم، وعلى مذهب من يرى جواز تخصيص العلة يكون
الخبر مخصصاً للقياس، وإن لم يكن أحدهما أخص من الآخر وتعارضاً من كل
وجه وتعذر الجمع بينهما فالخبر مقدم عند الشافعي وأحمد وكثير من الفقهاء.
والقياس مقدم عند مالك، والوقف مذهب القاضي أبي بكر، قال: والمختار أن
علة القياس إن كانت منصوبة فخبر الواحد أولى إن قلنا أن التخصيص على العلة لا
يخرج القياس عن كونه قياساً، لأن دلالة خبر الواحد إما راجحة على دلالة نص
العلة، أو مساوية لها، أو مرجوحة بالنسبة إليها، ويتقدير رجحانها ومساواتها يكون
الخبر أولى لدلالته على الحكم من غير واسطة، بخلاف نص العلة إذ دلالاته
بواسطة القياس، وإنما يترجح دلالة نص العلة إذا كانت راجحة على دلالة خبر
الواحد، فقد ترجح خبر الواحد على تقديرين فكان أولى مما يترجح على تقدير
واحد، وإن كانت العلة مستنبطة فالخبر أولى واستدل بخبر معاذ وغيره.

الأصل الثالث الإجماع

ومعنى الإجماع في اللغة: الاتفاق، يقال أجمعت الجماعة على كذا إذا اتفقوا عليه. ويطلق بإزاء تصميم العزم، يقال أجمع فلان رأيه على كذا إذا صمم عزمه عليه. قال الله تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ﴾.

ومعنى الإجماع في الشرع اتفاق علماء العصر من أمة محمد ﷺ على أمر من أمور الدين^(١). ووجوده متصور فإن الأمة مجمعة على وجوب

(١) قوله: «اتفاق علماء العصر... إلخ» أراد بالعلماء المجتهدين منهم بدليل قوله بعد: ولا خلاف في اعتبار علماء العصر من أهل الاجتهاد في الإجماع إلى آخر ما قاله. ولذلك غيره الطوفي في مختصره إلى قوله: واصطلاحاً اتفاق مجتهدي العصر من هذه الأمة على أمر ديني. وعليه فغير المجتهد لا يعتبر في الإجماع أصلاً، لا وفاقاً ولا خلافاً. وقوله: «علماء» بالجمع احتراز من اتفاق بعضهم فقط فلا يكون إجماعاً، وقوله: «من أمة محمد» احتراز عن المجتهدين من غيرها كاتفاق علماء اليهود والنصارى ونحوهم على أحكام دينهم فإنه ليس شرعياً بالإضافة إلينا. وقوله: «على أمر من أمور الدين» أي: يتعلق بالدين لذاته أصلاً أو فرعاً احتراز من اتفاق مجتهدي الأمة على أمر دنيوي كالمصلحة في إقامة متجر أو حرفة، أو على أمر ديني لكنه لا يتعلق بالدين لذاته بل بواسطة، كاتفاقهم على بعض مسائل العربية أو اللغة أو الحساب ونحوه، فإن ذلك ليس إجماعاً شرعياً أو اصطلاحياً، وإن كان إجماعاً شرعياً في الحقيقة لتعلقه بالشرع لكنه ليس بذاته بل بواسطة هذا. واعلم أن أبا محمد تبع الغزالي في هذا التعريف فإنه قال في المستصفى: الإجماع اتفاق أمة محمد خاصة على أمر من الأمور الدينية. إلا أنه غيره بقوله: «اتفاق علماء العصر» وإنما غيره لأن كلام الغزالي يشعر بأنه يوجب أن لا يوجد إجماع أصلاً وإنه باطل بالاتفاق بيانه: أنه يشعر بالاتفاق من لدن بعثته إلى يوم =

الصلوات الخمس وسائر أركان الإسلام^(١)، وكيف يمنع تصويره والأمة كلها متعبدة بالنصوص والأدلة القواطع، معرضون للعقاب بمخالفتها^(٢)، وكما لا

=
القيامة وحينئذ لا يفيد، وأيضاً لو أريد به اتفاقهم في عصر ما فلا يطرد بتقدير اتفاق الأمة مع عدم المجتهدين فيهم فإنه لا يكون إجماعاً مع صدق الحد عليه، ولا ينعكس على تقدير أن يتفقوا على أمر عقلي أو عرفي لتقيد الأمر بالديني.
وكلام أبي محمد سالم من هذه الاعتراضات لكن يرد عليه وعلى غيره أن الحد غير مانع لأنه يدخل فيه الإجماع في حياة النبي ﷺ مع أنه لا اعتبار له ولا يسمى إجماعاً، فكان عليه أن يقول: اتفاق مجتهدي أمة محمد بعد وفاته في عصر... إلخ. ويرد عليه أيضاً أن قوله: «علماء العصر» يؤدي إلى عدم ثبوت الإجماع إذ لا إجماع قبل يوم القيامة، وبعد يوم القيامة لا حاجة إليه إلا أن يقال إن آل في العصر للعهد فيكون لعصر واحد معهود، ومع هذا فالتعريف تصان عن مثل هذا فالأولى أن يقول في عصر من الأعصار.

(١) قوله: «فإن الأمة مجمعة على وجوب الصلوات الخمس... إلخ» هذا دليل على تصور وقوعه. وتقديره: أن الإجماع قد وقع، والوقوع يدل عليه بالالتزام لأن الجواز لازم الوقوع، ووجود الملزم يدل على وجود اللازم، أما وقوع الإجماع فكالإجماع على الصلوات الخمس وأركان الإسلام الخمسة فإنه لا خلاف بين المسلمين في وجوب ذلك، وواجبات كثيرة وأحكام أجمع عليها المسلمون وفيها لا يختلفون. ولقائل أن يقول إن ثبوت هذه المذكورات وأشباهها إنما هو بالتواتر لا بالإجماع، أجيب بأن الإجماع عليها ثابت، وأما التواتر فيها فمستند الإجماع، أو أنها ثبتت بالتواتر والإجماع معاً أو مرتباً، بمعنى أنه لما تواترت أجمع المسلمون عليها، أو لما أجمع عليها تواترت وكيفما كان فالإجماع فيها ثابت وبه يحصل المقصود.

(٢) قوله: «وكيف يمنع تصويره... إلخ» يرد عليه أن الأمة مع كثرتها واختلاف دواعيها في الاعتراف بالحق والعدا فيه كيف تتفق آراؤها؟ فذلك محال منها كاتفاقهم على أكل الزبيب مثلاً في يوم واحد. ويجاب عنه بأنه لا صارف لجميعهم إلى تناول الزبيب خاصة ولجميعهم باعث على الاعتراف بالحق، كيف وقد تصور إطباق اليهود مع كثرتهم على الباطل؟ فلم لا يتصور إطباق المسلمين على الحق، والكثرة إنما تؤثر عند تعارض الأشباه والدواعي والصوارف، ومستند الإجماع في الأكثر نصوص متواترة وأمور معلومة ضرورة بقرائن الأحوال، والعقلاء كلهم فيه على منهج واحد. هذا بيان كلام المصنف.

يمتنع اتفاقهم على الأكل والشرب لا يمتنع اتفاقهم على أمر من أمور الدين. وإذا جاز اتفاق اليهود مع كثرتهم على باطل فلم لا يجوز اتفاق أهل الحق عليه^(١).

ويعرف الإجماع بالإخبار والمشافهة^(٢) فإن الذين يعتبر قولهم في

تمتة: جعل الأصفهاني الخلاف في غير إجماع الصحابة، وقال: الحق تعذر الاطلاع على الإجماع إلا إجماع الصحابة حيث كان المجمعون وهم العلماء منهم في قلة، وأما الآن وبعد انتشار الإسلام وكثرة العلماء فلا مطمع للعلم به، قال: وهو اختيار أحمد مع قرب عهده من الصحابة وقوة حفظه وشدة اطلاعه على الأمور النقلية، قال: والمصنف يعلم أنه لا خبر له من الإجماع إلا ما يجده مكتوباً في الكتب، ومن البين أنه لا يحصل الاطلاع عليه إلا بالسماع منهم أو بنقل أهل التواتر إلينا ولا سبيل إلى ذلك إلا في عصر الصحابة، وأما من بعدهم فلا انتهى. قلت: وإلى هذا ذهب المحقق الطوفي من أصحابنا فإنه قال بعد ما ذكر قريباً من هذا: ولعمري أنه لنعم المذهب فإن كثيراً من الحوادث تقع في أقاصي المغرب والمشرق ولا يعلم بوقوعها من بينهما من أهل مصر والشام والعراق وما والاها وكيف تصح دعوى الإجماع الكلي في مثل هذا؟ وإنما تثبت هذه بإجماع جزئي وهو إجماع الإقليم الذي وقعت فيه.

أما إجماع الأمة قاطبة فيتعذر في مثلها إذ الإجماع عليها فرع العلم بها والتصديق مسبوق بالتصور فمن لا يعلم محل الحكم كيف يتصور منه الحكم بنفي أو بإثبات؟ هذا كلامه وهو الحق الذي ندين الله به. ومال إلى هذا القاضي الشوكاني من المتأخرين في كتابه (إرشاد الفحول) وأطال الكلام فيه وأيده بالامتناع.

(١) قوله: «فلم لا يجوز اتفاق أهل الحق عليه» الضمير عائد إلى الحق.

(٢) قوله: «ويعرف الإجماع... إلخ» جواب سؤال مقدر، تقديره: إن الإجماع على تقدير أنه ليس بمحال هو متعذر لوجوه:

أولها: انتشار المجمعين شرقاً وغرباً وجواز خفاء واحد منهم بأن يكون أسيراً أو محبوساً أو منقطعاً في جبل أو قرية، ولأنه يجوز أن يكون خامل الذكر لا يعرف من المجتهدين.

ثانيها: احتمال أن بعضهم يكذب فيفتي على خلاف اعتقاده خوفاً من سلطان جائر أو مجتهد ذي منصب أفتى بخلافه.

ثالثها: احتمال رجوع أحدهم قبل فتوى الآخر.

الإجماع هم العلماء المجتهدون وهم مشتهرون معروفون فيمكن تعرف أقوالهم من الآفاق. والإجماع حجة قاطعة عند الجمهور، وقال النّظام^(١) ليس بحجة، وقال: الإجماع كل قول قامت حجته ليدفع عن نفسه شناعة قوله، وهذا خلاف اللغة والعرف.

ولنا دليلان: أحدهما قول الله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ الآية... وهذا يوجب اتباع سبيل المؤمنين^(٢) ويحرم^(٣) مخالفتهم. فإن قيل إنما توعد على مشاققة

= قال الأسنوي في شرح المنهاج: ولأجل هذه الاحتمالات قال الإمام أحمد رضي الله عنه: من ادعى الإجماع فهو كاذب. وقد اضطرب كلام العلماء في الجواب عن هذه الأوجه، فادعى المصنف وغيره أنه يعرف بالإخبار بأن هذا الحكم مجمع عليه كما يقوله ابن المنذر وغيره إلى آخر ما قاله. وقال أبو المعالي: والإنصاف أنه لا طريق لنا إلى معرفة الإجماع إلا في زمن الصحابة.

وقال البيضاوي: أن الوقوف عليه لا يتعذر في أيام الصحابة فإنهم كانوا قليلين محصورين ومجتمعين في الحجاز ومن خرج منهم بعد فتح البلاد كان معروفاً في موضعه انتهى.

قلت: وهذا هو الحق البين، وقول المصنف عن العلماء المجتهدين هم مشتهرون معروفون دعوى بلا دليل، ولو كنا في زمنه وطالبناه بمعرفة مجتهد عصره من أهل الأندلس والهند لربما كان لا يعرف واحداً منهم.

(١) قوله: «وقال النّظام» وهو بتشديد الظاء. وذلك أنه ادعى أن الإجماع ليس بحجة، ووافق على قوله هذا الشيعة والخوارج. ولما أحس بشناعة قوله هذا دفع عن نفسه تلك الشناعة فقال: الإجماع كل قول قامت - أي راجت - حجته.

(٢) قوله: «يوجب اتباع سبيل المؤمنين» أي: وإذا أجمعوا على أمر كان سبيلاً لهم فيكون اتباعه واجباً على كل واحد منهم ومن غيرهم وهو المراد بأن الإجماع حجة، لكن هذا الجواب يلزم منه الدور لأن هذه النصوص التي ذكرها المصنف وغيره ليست قاطعة في الدلالة على ذلك، وإنما دلالتها ظاهرة لكن الظواهر إنما يثبت كونها حجة بالإجماع، فلو أثبتنا كون الإجماع حجة بالظواهر لزم الدور، لكن قد يدعي منع الدور بأن يقال لا نسلم أن الظواهر إنما كانت حجة بالإجماع بل =

الرسول^(١) وترك اتباع سبيل المؤمنين معاً، أو على ترك أحدهما بشرط ترك الآخر، فالتارك لأحدهما بمفرده لا يلحق به الوعيد. ومن وجه آخر وهو أنه إنما ألحق الوعيد لتارك سبيلهم إذا بان له الحق فيه لقوله تعالى: ﴿مَنْ بَعَدَ مَا بَيَّنَّ لَهُ الْهُدَىٰ﴾ والحق في هذه المسألة من جملة الهدى فيدخل فيها. ويحتمل أنه توعد على ترك سبيلهم فيما صاروا فيه مؤمنين^(٢)، ويحتمل أنه أراد بالمؤمنين جميع الأمة إلى قيام الساعة فلا يحصل الإجماع بقول أهل عصر، ولأن المخالف من جملة المؤمنين فلا يكون تاركاً لاتباع سبيلهم بأسرهم. ولو قدر أنه لم يرد شيئاً من ذلك غير أنه لا ينقطع الاحتمال^(٣)

= بالوضع والعرف اللغوي فإن العرب كانت تستعمل الظواهر في كلامها وتفاهم بها مقاصدها ولم يكن هناك إجماع ثم وردت أدلة الشرع من الكتاب والسنة على لسان العرب فسلكنا في الاحتجاج بظواهرها نهجهم في ذلك وحيث لا يلزم الدور المذكور.

(٣) قوله: «وَيُحْرَمُ» بضم الياء وتشديد الراء مكسورة.

* * *

(١) قوله: «فإن قيل إنما توعد... إلخ» هذا اعتراض من الخصم على الاستدلال بالآية بما حاصله: أن الله تعالى رتب الوعيد على المجموع المركب من المشاققة واتباع غير سبيل المؤمنين، فيكون المجموع هو المحرم أو أحدهما لكن بشرط أن يكون معه الآخر، ولا يلزم من المجموع ولا من المشروط بدون الشرط تحريم كل واحد من أجزائه كتحرим الأختين أو الأجنبيتين بشرط الرضاع، سلمنا أن الوعيد مرتب على كل واحد منهما لكن لا نسلم تحريم اتباع غير سبيلهم مطلقاً بل بشرط تبين الهدى، فإن تبين الهدى شرط في المعطوف عليه لقوله تعالى: ﴿مَنْ بَعَدَ مَا بَيَّنَّ لَهُ الْهُدَىٰ﴾، والشرط في المعطوف عليه شرط في المعطوف لكونه في حكمه، والهدى عام لاقتارانه بالفتكون حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين متوقفة على تبين جميع أنواع الهدى، ومن جملة أنواع الهدى دليل الحكم الذي أجمعوا عليه، وإذا تبين ذلك استغني به عن الإجماع فلا يبقى للتمسك بالإجماع فائدة.

(٢) قوله: «ويحتمل أنه توعد... إلخ» أي: لا نسلم أنه يجب اتباع المؤمنين في كل شيء بل في السبيل الذي صاروا به مؤمنين، ويدل عليه أن الآية نزلت في رجل ارتد، ولأنه إذا قال لا تتبع غير سبيل الصالحين فهم منه المنع من ترك الأسباب التي صاروا بها صالحين دون غيرها كالأكل والشرب.

(٣) قوله: «ولو قدر أنه لم يرد شيئاً من ذلك... إلخ» هذا أصعب الاعتراضات على =

والإجماع أصل لا يثبت بالظن. قلنا التوعد على الشيثين يقتضي أن يكون الوعيد على كل واحد منهما منفرداً أو بهما معاً، ولا يجوز أن يكون لاحقاً بأحدهما معيناً، والآخر لا يلحق به وعيد^(١) كقول القائل من زنا أو شرب ماء عوقب، وهذا لا يدخل في القسم الثاني لأن مشاققة الرسول بمفردها تثبت بها العقوبة فثبت أنه من القسم الأول^(٢)، وأما الثاني فلا يصح^(٣) فإنه توعد على اتباع غير سبيل المؤمنين مطلقاً من غير شرط، وإنما ذكر تبين الهدى عُقِيب قوله ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ﴾ وليس بشرط لإلحاق الوعيد على مشاققة الرسول اتفاقاً، فلأن لا يكون شرطاً لترك اتباع سبيل المؤمنين مع أنه لم يذكر معه أولى. وأما الثالث فنوع تأويل وحمل اللفظ على صورة واحدة^(٤).

= الدليل وبيانه: أن هذا النص ليس بقاطع لأن قوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ يحتمل وجوهاً منها الوجوه التي ذكرت، وإذا قام الاحتمال كان غايته الظهور، والتمسك بالظاهر إنما يثبت بالإجماع ولولاه لوجب العمل بالدلائل المانعة من اتباع الظن فيكون إنباتاً للإجماع بما لا تثبت حجته إلا به فيصير دوراً كما فصلناه آنفاً.

- (١) قوله: «ولا يجوز أن يكون لاحقاً... إلخ» لأنه لو جاز ذلك لكان قوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ لغواً لا فائدة له إذ المشاققة علة مستقلة في ترتيب الوعيد فلا يحتاج إلى ضم شيء إليها وكلام الله يسان عن اللغو.
- (٢) قوله: «من القسم الأول» وهو: أن يكون الوعيد على كل منهما منفرداً.
- (٣) قوله: «وأما الثاني... إلخ» حاصله على ما أوضحناه في الاعتراض: أنا نجيب عنه بوجهين:

أحدهما: لا نسلم أن كل ما كان شرطاً في المعطوف عليه يكون شرطاً في المعطوف، بل العطف إنما يقتضي التشريك في مقتضى العامل إعراباً ومدلولاً.

والثاني: سلمنا أن الشرط في المعطوف عليه شرط في المعطوف لكن لا يضرنا ذلك فإنه لا نزاع في أن الهدى المشروط في تحريم المشاققة إنما هو دليل التوحيد والنبوة لا أدلة الأحكام الفرعية فيكون هذا الهدى شرطاً في اتباع غير سبيل المؤمنين ونحن نسلمه.

- (٤) قوله: «وأما الثالث... إلخ» فهو قوله فيما سبق «ويحتمل أنه توعد... إلخ» وحمل اللفظ على صورة واحدة هي الصورة التي صاروا فيها مؤمنين. وأجيب عن =

الدليل الثاني من السنة قول النبي ﷺ: «لا تجتمع أمتي على ضلالة»^(١)، وروي لا تجتمع على خطأ، وفي لفظ: لم يكن الله ليجمع هذه الأمة على خطأ. وقال: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن وما رأوه قبيحاً فهو عند الله قبيح»^(٢) وقال: «من فارق الجماعة شبراً فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه»^(٣)، و«من فارق الجماعة مات ميتة

= الرابع: بأن المراد بالمؤمنين هم الموجودون في كل عصر، فإن الله تعالى لما علق الخطاب على مخالفتهم زجراً عنها وترغيباً في الأخذ بقولهم علمنا أن المقصود هو العمل، فانتفى أن يكون المراد جميع المؤمنين الموجودين إلى يوم القيامة.

(١) قوله: «لا تجتمع أمتي على ضلالة» وجه الاستدلال به أن عمومه ينفي وجود الضلالة، والخطأ ضلالة فلا يجوز الإجماع عليه فيكون ما أجمعوا عليه حقاً. وهذا الحديث رواه الإمام أحمد وأبو داود والطبراني في معجمه الكبير عن أبي بصرة الغفاري مرفوعاً بلفظ: «إن الله أجاركم من ثلاث خلال أن لا يدعو عليكم نبيكم فتهلكوا جميعاً، وأن لا يظهر أهل الباطل على أهل الحق، وأن لا تجتمعوا على ضلال». وقد رواه أبو داود وسكت عنه فهو عنده حجة وأعله ابن القطان فقال: في سنده محمد بن إسماعيل وهو ليس بصدوق. وقال الزركشي في المعبر فيه انقطاع. ورواه الترمذي عن ابن عمر بلفظ: «لا تجتمع هذه الأمة على ضلالة أبداً» وقال حديث غريب. وقال الدارقطني في سنده سليمان بن سفيان الجهني وهو مدني ليس بالقوي يتفرد بما لا يتابع عليه.

ورواه الحاكم وفي سنده خالد بن يزيد، قال الحاكم: وهو شيخ قديم للبيهقي ولو حفظ هذا الحديث لحكمنا له بالصحة وفي الحديث اختلاف. قال الزركشي في المعبر في تخريج أحاديث المنهاج والمختصر: اعلم أن طرق هذا الحديث كثيرة ولا يخلو طريق منها من علة ولكنها يقوي بعضها بعضاً.

(٢) قوله: «ما رآه المسلمون... إلخ» لم يروه الإمام أحمد في المسند ولو كان عنده مما يصح الاحتجاج به لرواه به، ولكن رواه في كتاب السنة عن ابن مسعود موقوفاً وهو حسن. وكذا أخرجه البزار والطيالسي والطبراني وأبونعيم في ترجمة ابن مسعود.

(٣) قوله: «فقد خلع ربقة الإسلام... إلخ» مفارقة الجماعة ترك السنة واتباع البدعة، والربقة في الأصل: عروة في حبل تجعل في عنق البهيمة أو يدها تمسكها فاستعارها للإسلام، يعني ما يشد للمسلم به نفسه من عرى الإسلام أي حدوده وأحكامه وأوامره ونواهيه. وتجمع الربقة على ربق مثل كسرة وكسر ويقال للحبل =

جاهلية^(١) وقال: «عليكم بالسواد الأعظم»^(٢)، وقال: «ثلاث لا يغفل عليهن قلب مسلم: إخلاص العمل لله والمناصحة لولاة الأمر ولزوم جماعة المسلمين»^(٣) ونهى عن الشذوذ وقال: «من شذَّ شذَّ في النار»^(٤) وقال: «لا تزال طائفة من أمتي على الحق لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله»^(٥) وقال: «من

الذي تكون به الربة ربق ويجمع على رباق وأرباق. والحديث رواه أحمد وأبو داود والحاكم عن أبي ذر مرفوعاً، لكن هذا الحديث ليس فيه إلا المنع من مفارقة الجماعة فأين هذا من محل النزاع؟ وهو كون ما أجمعوا عليه حجة ثابتة شرعية، وكتاب الله وسنة رسوله موجودان بين أظهرنا وقد وصف الله سبحانه كتابه بقوله: ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء﴾ فلا يرجع في تبيين الأحكام إلا إليه، وقوله سبحانه: ﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول﴾ والرد إلى الله الرد إلى كتابه والرد إلى الرسول الرد إلى سنته.

(١) قوله: «ومن فارق الجماعة... إلخ» هذا الحديث رواه مسلم في صحيحه عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: «من خرج من الطاعة وفارق الجماعة مات ميتة جاهلية» الحديث، ورواه النسائي في المجتبى. فقوله: ميتة بكسر الميم أي على صفة موتهم من حيث هم فوضى لا إمام لهم ويحتمل الإضافة، والمراد مات كما يموت أهل الجاهلية من الضلال وليس المراد الكفر.

(٢) قوله: «عليكم بالسواد الأعظم» هذا بعض حديث رواه ابن ماجه وابن أبي عاصم عن أنس مرفوعاً ولفظه: «أمتي لا تجتمع على ضلالة فإذا رأيتم الاختلاف فعليكم بالسواد الأعظم».

(٣) قوله: «ثلاث لا يغفل... إلخ» هو من الإغلال الخيانة في كل شيء، ويروى يغفل بفتح الياء من الغل وهو الحقد والشحناء أي: لا يدخله حقد يزيله عن الحق، ويروى يغفل بالتخفيف من الوغول في الشر، والمعنى أن هذه الخلال الثلاث تستصلح بها القلوب فمن تمسك بها طهر قلبه من الخيانة والدغل والشر و«عليهن» في موضع الحال تقديره: لا يغفل كائناً عليهن قلب مؤمن، وهذا بعض حديث رواه البزار بإسناد حسن رواه ابن حبان في صحيحه من حديث زيد بن ثابت.

(٤) قوله: «من شذ... إلخ» أي: من انفرد عن الجماعة وخرج عنهم. وهذا بعض حديث رواه الترمذي عن ابن عمر مرفوعاً وقال: هذا حديث غريب من هذا الوجه. ثم قال: وتفسير الجماعة عند أهل العلم هم أهل الفقه والعلم والحديث. وتمام الحديث: «إن الله لا يجمع أمتي - أو قال أمة محمد ﷺ - على ضلالة ويد الله مع الجماعة ومن شذَّ شذَّ إلى النار».

(٥) قوله: «لا تزال طائفة... إلخ» أخرجه البخاري ومسلم من حديث المغيرة وأخرج =

أراد بحبوحه الجنة فليلزم الجماعة فإن الشيطان مع الواحد وهو من الإثنين أبعد^(١). وهذه الأخبار لم تزل ظاهرة مشهورة في الصحابة والتابعين لم يدفعها أحد من السلف والخلف^(٢)، وهي وإن لم تتواتر آحادها حصل لنا بمجموعها العلم الضروري^(٣) أن النبي ﷺ عظم شأن هذه الأمة وبين

= نحوه مسلم والترمذي وابن ماجه من حديث ثوبان، وأخرج نحوه مسلم أيضاً من حديث عقبة بن عامر. وغاية ما في هذا الحديث أنه ﷺ أخبر عن طائفة من أمته بأنهم يتمسكون بما هو الحق ويظهرون على غيرهم. فأين هذا من محل النزاع؟ ثم قد ورد تعيين هذا الأمر الذي يتمسكون به ويظهرون على غيرهم بسببه، فأخرج مسلم من حديث عقبة مرفوعاً: «لا تزال عصاة من أمتي يقاتلون عن أمر الله قاهرين لعدوهم لا يضرهم من خالفهم حتى تأتيهم الساعة وهم على ذلك»، وأخرجه بنحو هذا اللفظ أحمد وأبو داود من حديث عمران بن حصين وأخرجه مسلم من حديث جابر بن سمرة مرفوعاً بلفظ: «لا يزال هذا الدين قائماً تقاتل عنه عصاة من المسلمين حتى تقوم الساعة».

(١) قوله: «من أراد بحبوحه الجنة... إلخ» بحبوحه الدار وسطها، يقال: بحبح إذا تمكن وتوسط المنزل والمقام. وهذه الجملة بعض من حديث عمر في خطبته بالجابية، رواه الترمذي وقال: هذا حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه، وقد رواه ابن المبارك عن محمد بن سوقة، وقد روي هذا الحديث من غير وجه عن عمر عن النبي ﷺ.

(٢) قوله: «هذه الأخبار لم تزل ظاهرة... إلخ» أما كونها ظاهرة فهذا مسلم لكنه في معناها الذي دلت عليه كما يعلمه من رجع إلى أصولها وجمع بين متفرقاتها وأما كونها نص على المطلوب فلا، ولو سلمنا جميع ما ذكره القائلون بحجية الإجماع وإمكان العلم به فغاية ما يلزم من ذلك أن يكون ما أجمعوا عليه حقاً ولا يلزم من كون الشيء حقاً وجوب اتباعه، كما قالوا: إن كل مجتهد مصيب ولا يجب على مجتهد آخر اتباعه في ذلك الاجتهاد بخصوصه.

(٣) قوله: «وإن لم تتواتر آحادها... إلخ» يشير في كلامه هذا إلى أن آحادها وإن لم تكن بلغت حد التواتر لكنها إذا ضُم بعضها إلى بعض وصلت إلى حد التواتر المعنوي كتواتر جود حاتم وشجاعة علي، لكن هذا غير مسلم لأن فرقاً بين الجهتين يظهر فيما إذا عرضنا على عقولنا الأخبار المدعى أنها تدل على عصمة الأمة والأخبار الدالة على جود حاتم وشجاعة علي، وجدنا عقولنا لا تصدق بالأول =

=
كتصديقنا بالثاني، بلى تصديقها بالثاني أقوى بكثير جداً، ولو كانت متواترة لساوت أخبار علي وحاتم في قوة التصديق بها لأن التواتر يفيد العلم كما سبق، والإدراك العلمي لا يتفاوت بالقوة والضعف.

ألا يرى أن العقل جازم بوجود مكة ومصر وبغداد والبصرة وغيرها من الأماكن المتواترة جزءاً متساوياً لتواترها، بخلاف البصرة وضبعة من ضيع العراق، وبخلاف دمشق وقرية من قراها كالقابون وحريستا وزملكا، فإن الجزم بها غير متساو لعدم تساويها في التواتر، فإن زملكا مثلاً لم يقع الجزم بها إلا عند من عاينها أو قرب منها فتواترت عنده، بخلاف دمشق فإنه يصدق بها من قرب ومن بعد، فإن وجدت في نفسك تفاوتاً بين التصديق بمكة وغيرها من البلاد، وأن مكة أشد تصديقاً فليس ذلك راجعاً إلى حقيقة الجزم بها وبغيرها، وإنما هو راجع إلى طرق الإخبار بمكة في كل عام على لسان من يقصدها من وفود الحجاج، أما الجزم فحقيقته لا تتغير ولا تتفاوت.

وإذا ثبت هذا وجدنا الفرق بين أخبار علي وحاتم والأخبار المذكورة في عصمة الأمة دل على أنها ليست متواترة، وهذه الأخبار دونها في جزم العقل بموجبه وما دون المتواتر لا يكون متواتراً، سلمنا أن الأخبار المذكورة متواترة لكن الاستدلال إنما هو بعمومها وذلك العموم ظني لا قاطع فيحتمل أن المراد منها لا تجتمع أممي على ضلالة الكفر ولا يلزم من ذلك عصمتها من الخطأ في الاجتهاد، ولأن الكفر أخص من الخطأ ولا يلزم من انتفاء الأخص انتفاء الأعم، مع أنه إذا اتجه حمل الضلالة على الكفر حمل عليه لفظ الخطأ في قوله: «لا تجتمع» وجعل الكفر مبيناً له.

وبالجملة فالأحاديث المستدل بها إنما تدل على لزوم الجماعة لا لأن الصواب الاجتهادي لازم لها بل لأن إجتماع الكلمة يوقع الهيئة في نفس عدو الإسلام كما يدل عليه حديث: «عليكم بالجماعة فإن الذئب يأكل القاصية»، شبه الشيطان بالذئب والمنفرد عن الجماعة بالشاة المتخلفة عن جماعة الغنم فيحكم الشيطان على المنفرد حكم الذئب على الشاة القاصية.

ولو سلمنا صحة هذه الأحاديث ودلالاتها على عصمة الأمة فهي معارضة بما يناقضها مما حاله في الصحة والشهرة مثل حالها، وهو ما روى أبو هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «تفرقت اليهود على إحدى وسبعين أو اثنتين وسبعين فرقة والنصارى مثل ذلك، وتفرقت أممي على ثلاث وسبعين فرقة» رواه أبو داود وابن

عصمتها عن الخطأ، وبمثل ذلك نجد أنفسنا مضطرين إلى «تصديق» شجاعة علي، وسخاء حاتم، وعلم عائشة، وإن لم يكن آحاد الأخبار فيها متواتراً، بل يجوز على كل واحد منها الكذب لو جردنا النظر إليه ولا يجوز على المجموع، ويشبه ما يحصل فيه العلم بمجموع قرائن آحاد بها لا ينفك عن الاحتمال ويحصل بمجموعها العلم الضروري.

ومن وجه آخر أن هذه الأحاديث لم تنزل مشهورة بين الصحابة والتابعين يتمسكون بها في إثبات الإجماع، ولا يظهر فيه أحد خلافاً إلى زمن النظم^(١) ويستحيل في مطرد العادة ومستقرها توافق الأمم في أعصار

ماجه وقال: حديث حسن صحيح. وله من حديث عبدالله بن عمرو: «إن بني إسرائيل تفرقت على اثنتين وسبعين ملة وتفرقت أمتي على ثلاث وسبعين ملة كلهم في النار إلا ملة واحدة» قالوا: من هي يا رسول الله؟ قال: «ما أنا وأصحابي عليه» قال الترمذي: حديث غريب. فقد أخبر النبي ﷺ أن أمة تفترق على ثلاث وسبعين فرقة كلهم في النار إلا واحدة، فالأحاديث الأولى لو دلت على عصمة الأمة لكانت إما أن تدل على عصمة جميعها أو على عصمة بعضها.

والأول: باطل لأن هذا الحديث قد دل على خطأ أكثرها وهوانتان وسبعون من ثلاث وسبعين كلهم في النار إلا واحدة، ومن يستحق النار لا يكون صالحاً فضلاً عن معصوم.

والثاني: أيضاً باطل لأن مجتهدي ذلك البعض ليسوا جميع الأمة بل هم مجتهدو جزء قليل من الأمة إذ كل فرقة من الثنتين والسبعين فرقة فيها مجتهدون، فدل الحديث على أن جميع الفرق من الأمة، وحينئذ يصير تقدير أحاديثكم لا يجتمع مجتهدو فرقة من ثلاث وسبعين فرقة من أمتي على الخطأ، وهو خبط عظيم وصرف للفظ عن أكثر مضمونه. فتبين من هذا أن ما يذكرونه من الأدلة لا ينهض بالدلالة على أن الإجماع حجة.

(١) قوله: «ومن وجه آخر... إلخ» جعله في المستصفي دليلاً ثانياً فقال: الطريق الثاني إنا لا ندعي علم الإضطرار بل علم الاستدلال من وجهين، ثم ذكر الوجه الأول والثاني كما ذكره المصنف، فكلامه هنا يقتضي أن يكون جواباً لسؤال مقدر تقديره: هل تريدون بأدلتكم هذه أن الإجماع يوجب علماً ضرورياً أم علماً استدالياً؟ فالتزم الثاني واستدل له، لكن هذا الوجه ضعيف لأنه ينحل إلى =

مطردة على التسليم لما لم تقم الحجة بصحته مع اختلاف الطباع وتباين المذاهب في الرد والقبول، ولذلك لم ينفك حكم ثبت بأخبار الأحاد عن خلاف مخالف وإبداء تردد فيه.

ومن وجه آخر^(١) وهو أن المحتجين بهذه الأخبار أثبتوا بها أصلاً مقطوعاً به^(٢) وهو الإجماع الذي يحكم به على كتاب الله وسنة رسوله،

= الاستدلال بإجماع سكوتي ضعيف على كون الإجماع حجة قاطعة، وذلك لأن قولهم ما زالوا يتمسكون بالإجماع ولم يظهر أحد منهم خلافاً هو معنى الإجماع على ما سيأتي إن شاء الله تعالى. والإجماع السكوتي حجة ضعيفة فكيف يحتاج بها على كون الإجماع حجة قاطعة وهو من أعظم المطالب، وهل ذلك إلا إثبات القوي بالضعيف.

(١) قوله: «ومن وجه آخر وهو أن المحتجين... إلخ» حاصله: أن الإجماع مقدم في الاستدلال على النص القاطع من الكتاب والسنة بالإجماع، ولا يقدم على القاطع غيره بالإجماع، فلو لم يكن الإجماع حجة قاطعة لتعارض الإجماعان أعني الإجماع على تقديم الإجماع على النص القاطع، والإجماع على أن لا يقدم على القاطع غيره، وتعارض الإجماعين محال. ولك أن تقول: إنما أورد هذا رداً على النظام وهو من أهل الإجماع، وقد خالف في ذلك فلا يثبت الإجماع بدونه وحينئذ يبطل قولهم أن الإجماع مقدم على القاطع، وحينئذ فلا يلزم من عدم كون الإجماع حجة تعارض الإجماعين، ثم استحالة تعارض الإجماعين مبني على أن الإجماع حجة قاطعة وهو محل النزاع، فيكون دوراً ومصادرة على المطلوب.

(٢) قوله: «أصلاً مقطوعاً به» هذا مبني على أن الإجماع حجة قطعية، وذلك غير متفق عليه، وقد ذهب جماعة إلى أن حجته قاطعة وبه قال الصيرفي وابن برهان، وجزم به من الحنفية الدبوسي وشمس الأئمة، وقال الأصفهاني: إن هذا القول هو المشهور، وإن الإجماع يقدم على الأدلة كلها ولا يعارضه دليل أصلاً، ونسبه إلى الأكثرين بحيث يكفر مخالفه أو يضلل أو يبدع. وقال جماعة: منهم الرازي والأمدى أنه لا يفيد إلا الظن، وبه قال الطوفي من أصحابنا.

وقال جماعة: إن كان الإجماع قد اتفق عليه المعتبرون فهو حجة قاطعة، وإن كان مما اختلفوا فيه كالسكوتي وما ندر مخالفه فهو حجة ظنية، وقال البزدوي وجماعة من الحنفية: الإجماع مراتب، فإجماع الصحابة مثل الكتاب والخبر المتواتر، وإجماع من بعدهم بمنزلة المشهور من الأحاديث، والإجماع الذي سبق فيه =

ويستحيل في العادة التسليم بخبر يرفعون به الكتاب المقطوع به إلا إذا استند إلى مستند مقطوع به. أما رفع المقطوع به بما ليس بمقطوع فليس معلوماً حتى لا يتعجب متعجب ولا يقول قائل كيف ترفعون الكتاب القاطع بإجماع مستنده إلى خبر غير معلوم الصحة؟ وكيف يذهل عنه جميع الأمة إلى زمن النّظام فيختص بالتنبه له؟ هذا وجه الاستدلال.

فصل

ولا يشترط في أهل الإجماع أن يبلغوا عدد التواتر^(١) لأن الحجة في قولهم لصيانة الأمة عن الخطأ بالأدلة المذكورة، فإذا لم يكن على الأرض مسلم سواهم فهم على الحق يقيناً صيانة لهم عن الاتفاق على الخطأ.

فصل

ولا خلاف في اعتبار علماء العصر من أهل الاجتهاد في الإجماع^(٢)

= الخلاف بمنزلة خبر الواحد. قلت: وهذا هو الحق وهو الذي نختاره. واختار بعضهم أن الإجماع بأقسامه يوجب العمل لا العلم، فقول المصنف: «وهو الإجماع الذي يحكم به على كتاب الله وسنة رسوله» غير مسلم مطلقاً بل هو على ما ذهب إليه.

(١) قوله: «فصل ولا يشترط في أهل الإجماع أن يبلغوا عدد التواتر... إلخ» يعني: أنه لا يشترط في حجية الإجماع أن يبلغ عدد المجتهدين عدد أهل التواتر كما ذهب إليه الأكثر، لأن الأدلة السمعية تناول الأقل من عدد التواتر لأنهم كل الأمة والمسلمين، وأما إذا جعلنا الاستدلال على الإجماع بالعقل ليس بالنقل فقلنا أنه لو لم يكن الإجماع عن قاطع لما حصل، فلا بد له حينئذ من عدد التواتر فإن انتفاء حكم العادة في غير عدد التواتر ظاهر، وإذا قلنا: لا يشترط، فلو لم يبق من المجتهدين إلا واحد فقليل قوله حجة لمضمون الدليل السمعي وهو أنه لا يخرج الحق عن هذه الأمة، وإن لم يخالف صريحه لعدم صدق سبيل المسلمين واجتماع الأمة عليه. وقيل: ليس بحجة لأن الإجماع يشعر بالاجتماع، ولأن الاجتماع وسبيل المؤمنين هو المنفي عنه الخطأ وهو منتف ههنا.

(٢) قوله: «فصل ولا خلاف... إلخ» اعلم أن كل واحد من الأمة إما أن يكون من =

وأنه لا يعتد بقول الصبيان والمجانين، فأما العوام فلا يعتبر قولهم عند الأكثرين. وقال قوم يعتبر قولهم لدخولهم في اسم المؤمنين ولفظ الأمة^(١)، وهذا القول يرجع إلى إبطال الإجماع^(٢) إذ لا يتصور قول الأمة كلهم في

= أهل الاجتهاد أو لا، فإن كان من أهله فموافقته في الإجماع معتبرة قطعاً بغير خلاف، وإن لم يكن من أهل الاجتهاد فهو إما غير مكلف كالصبي والمجنون فلا تعتبر موافقته قطعاً، أو يكون مكلفاً كالعامّة. قال الطوفي: ويلحق بهم طبقة الفقهاء الذين لم يبلغوا رتبة النظر والاستدلال الاجتهادي، فهؤلاء لا يعتبر قولهم عند الأكثرين من الأصوليين والفقهاء والأئمة الأربعة وغيرهم، وقيل يعتبر قولهم لأنهم من جملة الأمة. حكى هذا القول ابن الصباغ وابن برهان عن بعض المتكلمين، واختاره الأمدى ونقله الجويني وابن السمعاني والصفى الهندي عن القاضي أبي بكر الباقلاني.

وقال الجويني: حكم المقلد في ذلك حكم العامي إذ لا واسطة بين المقلد والمجتهد. اهـ. يعني أن لفظ العامي يشمل كل من ليس مجتهداً. والحق أن المقلد والعامي من واد واحد فلا عبرة بقوله في الإجماع سواء خالف أو وافق، والمحققون لا يقيمون لقولهما وزناً لأنهما كالدابة حيث قيدوا انقادوا، وإذا خالفوا فعن هوى نفس وجدال بالباطل.

(١) قوله: «لدخولهم في اسم المؤمنين ولفظ الأمة... إلخ» هذا دليل من قال بأن العوام يعتبر قولهم في الإجماع وبيانه: أن الإجماع إنما كان حجة للدليل السمعي على عصمة الأمة وإيجابه اتباع سبيل المؤمنين، ولفظ الأمة والمؤمنين يتناول العامي فيجب أن يكون قوله معتبراً.

(٢) قوله: «وهذا القول... إلخ» حاصل هذا الجواب أن اعتبار قول العامة في الإجماع يؤدي إلى بطلان الإجماع لكثرة العامة وتعذر الوقوف على قول كل واحد منهم بخلاف المجتهدين فإنهم لقلتهم لا يتعذر ذلك فيهم. قلت: ولعل القائل بذلك لا يعتبر أن الإجماع حجة لكنه لم يصرح بذلك بل قيده بشرط استحيل معه وجوده، وما أجمل المجتهدين وقد جمعوا العوام وفاوضهم في المسائل الدينية، وهذا مكاري وهذا خباز وهذا قرأ كتاباً مختصراً في النحو ولم يفهم منه إلا قام زيد وقعد عمرو فارتفعت الأصوات وعلت الضوضاء، وبعضهم سار مشرقاً والآخر سار مغرباً، وربما ضرب بعضهم بعضاً كما يكون كثيراً في مجتمع العوام. ونحن نرى قريباً من ذلك من الفقهاء المقلدين إذا خولفوا فيما فهموه من كتاب من كتب =

حادثة واحدة، وإن تصور فمن الذي ينقل قول جميعهم مع كثرتهم وتفرقتهم في البوادي والأمصار والقرى، ولأن العامي ليس له آلة هذا الشأن فهو كالصبي في نقصان الآلة، ومن لا يفهم^(١) من عصمة الأمة عن الخطأ إلا عصمة من تتصور منه الإصابة لأهليته، والعامي إذا قال قولاً علم أنه يقوله عن جهل وليس يدري ما يقول، ولهذا انعقد الإجماع على أنه يعصي بمخالفة العلماء ويحرم عليه ذلك. ولذلك ذم النبي ﷺ الرؤساء الجهال الذين أفتوا بغير علم فَضَّلُوا وَأَضَلُّوا^(٢) وقد وردت أخبار كثيرة بإيجاب المراجعة للعلماء وتحريم الفتوى بالجهل والهوى.

فصل

ومن يعرف من العلم ما لا أثر له في معرفة الحكم كأهل الكلام واللغة والنحو^(٣) ودقائق الحساب فهو كالعامي لا يعتد بخلافه، فإن كل أحد

= فروع إمامهم، فكيف حال غيرهم من العوام؟ فرحم الله من قال هذا القول ليقعنا في تلك الورطة.

(١) قوله: «ومن لا يفهم... إلخ» هكذا رأيت هذه العبارة في النسخ التي رأيتها بإثبات «من» وهي خطأ، والصواب ما في المستصفي «ولا يفهم من عصمة الأمة... إلخ»، فالواو للحال ويفهم للبناء للمجهول أي: والحال أنه لا يفهم... إلخ. والأولى أن هذه العبارة واقعة موقع سؤال مقدر تقديره: أن الأحاديث المتقدمة نصت على عصمة الأمة، والعوام من جملة الأمة وأجيب بأنه لا يفهم من لفظ عصمة الأمة من الخطأ إلا عصمة من هو متأهل للإصابة، وهي متصورة منه والعامي ليس كذلك قلت: وكذلك المقلد.

(٢) قوله: «الرؤساء الجهال... إلخ» أشار به إلى ما رواه البخاري ومسلم والترمذي وقال: حسن صحيح، والنسائي وابن ماجه عن عبدالله بن عمرو بن العاص قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من العباد ولكن يقبض العلم بقبض العلماء حتى إذا لم يبق عالماً اتخذ الناس رؤساء جهالاً فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا».

(٣) قوله: «كأهل اللغة والنحو» قال المحقق الطوفي: الأشبه بالصواب وما دل عليه

= الدليل اعتبار قول الأصولي والنحوي فقط دون الفقيه الصرف لتمكنهما من إدراك

الحكم واستخراجه بالدليل، هذا بقواعد الأصول وهذا بقواعد العربية، لأن علمهما من مواد الفقه وأصوله فيتسلطان به عليه، ولأن مباحث الأصول والعربية عقلية وفيهما من القواطع كثير فينتج بهما الذهن ويقوى بهما استدراك النفس لإدراك التصورات والتصديقات حتى يصير ذلك لها ملكة، فإذا توجهت إلى الأحكام الفقهية أدركتها إذ هي في الغالب لا تخالف قواعد الأصول العقلية إلا بعارض بعيد أو تخصيص علة، ومع ذلك فهو لا يخفى عن ممارس المباحث الأصولية.

ولذلك حكى عن أبي عمرو الجرمي أنه قال: لي كذا وكذا سنة أفتي في الفقه من كتاب سيبويه يعني في النحو، وما ذلك إلا أن مأخذ سيبويه في كتابه في غاية اللطافة ونظره في غاية الدقة والجري على قواعد الحكمة والأحكام الشرعية. قال: وهذا رجل قد كان ذكياً وله نظر يسير في الفقه فعاد يتنبه بلطافة حكمة سيبويه ومأخذه في العربية على حكم الشرع ومأخذه في الأحكام الشرعية.

ويقال إن الكسائي قيل له يوماً ما تقول في المصلي يسهوا في صلاته ويسهوا أنه سها هل يسجد للسهوا؟ فقال: لا، فقيل له ما الحجة في ذلك ومن أين أخذت؟ فقال: أن المصغر لا يصغر.

قلت: فقد اعتبر القدر المشترك بين الصورتين وهو أن الحكم الواحد لا يتكرر في محل واحد مرتين، وإنما ذكرت هذا المثال لثلا يستبعد بعض أجلاف الفقهاء ما حكى عن الجرمي ويقول: أين النحو من الفقه حتى تستفاد أحكامه منه؟ فبينت له أن ذلك مع جودة الذهن ولطف المآخذ ودقة وسرعة التنبه داخل في الممكن، قريب الخروج من القوة إلى الفعل.

وهذا بخلاف الفقيه الصرف الذي لم يفتح ذهنه بالمباحث العقلية والمآخذ النظرية فإن نسبته إلى الذي قبله ممن تهذبت قوته النظرية نسبة الأرض إلى السماء والظلمة إلى الضياء، خصوصاً إن كان جاهلاً جهلاً مركباً، يجهل ويجهل أنه يجهل فيكون كما قيل إن أشد الناس شقاء من بلي بلسان منطلق وقلب منطبق، فهو لا يحسن أن يتكلم ولا يستطيع إن يسكت. هذا كلامه وإنما نقلناه لنفاسه.

وأنا أقول: أما النحوي فلا يعتبر إلا إذا كان على نحو ما وصف به الجرمي، وليس كل نحوي بهذا الوصف كما يظهر لك من تتبع ما الناس عليه، وأما الأصولي إذا كان ماهراً في فنه فأني أرى إخراجهم ممن يعتد بإجماعهم ليس من الإنصاف، وكيف لا وهو الممهد للمجتهد قواعد الأصول، ومؤسس القواعد له، وله تدقيق في غوامض الأصول لا يصل إليها المدقق في الفروع ولا إلى قريب منها؟ فحقق ذلك واعتبره ترشد.

عامي بالنسبة إلى ما لم يحصل علمه وإن حصل علماً سواه. فأما الأصولي الذي لا يعرف تفاصيل الفروع، والفقير الحافظ لأحكام الفروع من غير معرفة بالأصول، أو النحوي إذا كان الكلام في مسألة تنبني على النحو، فلا يعتد بقولهم أيضاً. وقال قوم لا يتعقد الإجماع بدونهم^(١)، لأن الأصولي مثلاً العارف بمدارك الأحكام، وكيفية تلقيها من المفهوم والمنطوق، وصيغة الأمر والنهي والعموم، متمكن من درك الأحكام إذا أراد وإن لم يحفظ الفروع. وآية ذلك أن العباس وطلحة والزبير ونظراءهم ممن لم ينصب نفسه للفتيا نصب العبادلة وزيد بن ثابت ومعاذ يعتد بخلافهم، وكيف لا يعتد بهم وهم يصلحون للإمامة العظمى؟ وقد سمي بعضهم في الشورى ولم يكونوا يحفظون الفروع، بل لم تكن الفروع موضوعة بعد، لكن عرفوا الكتاب والسنة وكانوا أهلاً لفهمهما، والحافظ للفروع قد لا يحفظ دقائق مسائل الحيض والوصايا، فأصل هذه الفروع لأصل هذه الدقائق^(٢). ولنا: أن

(١) قوله: «وقال قوم لا يتعقد الإجماع بدونهم... إلخ» هذا الخلاف مبني على أن الاجتهاد هل يجوز أن يكون متجزئاً، بمعنى أن يكون الشخص مجتهداً في مسألة من المسائل دون غيرها أم لا؟ فإن أجزنا ذلك اعتبرنا قول هؤلاء، لأن كلا منهم وإن لم يكن أهلاً للاجتهاد في جميع المسائل لكنه أهل للاجتهاد في بعضها، مثل أن يبيني الأصولي وجوب الزكاة على أن الأمر على الفور ونحو ذلك، والنحوي مسائل الشرط في الطلاق على باب الشرط والجزاء في العربية، وإن لم نقل بتجزئ الاجتهاد لم يجز ذلك، والأشبه القول بتجزئ الاجتهاد إذ لا يمتنع وجود أهلية الاجتهاد كاملة بالنسبة إلى بعض المسائل دون بعض.

وحاصل ما هنا: أن الواحد من الأمة إما أن لا يعرف الأصول ولا الفروع فلا عبرة بقوله إلا على قول ابن الباقلاني في اعتبار العامة، أو يعرفهما جميعاً فيعتبر قوله اتفاقاً، أو يعرف أحدهما دون الآخر بأن يكون أصولياً فقط أو فروعياً فقط ففيها الخلاف، ومتى اشترط للاجتهاد معرفة الأصول والفروع جميعاً كان اعتبار قول هذين مشكلاً لعدم كمال الأهلية فيهما لكن وقوع الخلاف فيهما يدل على الخلاف في اشتراط ذلك.

(٢) قوله: «فأصل هذه الفروع... إلخ» أي: فلا يشترط حفظها، فينبغي أن يعتد بخلاف الأصولي وبخلاف الفقير المبرز فإنهما ذوا آلة على الجملة يقولان ما يقولان عن دليل.

من لا يعرف الأحكام لا يعرف النظير فيقيس عليه، ومن لا يعرف الاستنباط مع عدم معرفته ما يستنبط منه لا يمكنه الاستنباط، وكذلك من يعرف النصوص ولا يدري كيف يتلقى الأحكام منها كيف يمكنه تعرف الأحكام؟ وأما الصحابة الذين ذكروهم فقد كانوا يعلمون أدلة الأحكام وكيفية الاستنباط وإنما استغنوا بغيرهم واكتفوا بمن سواهم. فإن قيل: فهذه المسألة اجتهادية أم قطعية؟ قلنا: هي اجتهادية فمتى جوزنا أن يكون قول واحد من هؤلاء معتبراً فخالف لم يبق الإجماع حجة قاطعة^(١).

فصل

ولا يُعتد في الإجماع بقول كافر، سواء كان بتأويل أو بغيره^(٢).
فأما الفاسق باعتقاد أو فعل^(٣) فقال القاضي: لا يُعتد بهم^(٤) وهو قول

(١) قوله: «لم يبق الإجماع حجة قاطعة» أي: إنما يكون حجة قاطعة إذا لم يخالف هؤلاء، أما خلاف العوام فلا يقع ولو وقع فهو قول باللسان وهو معترف بكونه جاهلاً بما يقول، فبطلان قوله مقطوع به كقول الصبي.

(٢) قوله: «فصل ولا يعتد بقول كافر... إلخ» ينقسم الكافر إلى معاند ومتأول، فالمعاند كاليهود والنصارى ومن ارتد عن الإسلام رغبة عنه أو أنكر ما علم من دين الإسلام بالضرورة من غير شبهة فهذا لا يعتبر قوله في الإجماع، وأما المتأول فهو المستند إلى شبهة كمبتدعة المسلمين من الخوارج والمعتزلة والرافضة ونحوهم، فهؤلاء فيهم قولان:

أحدهما: لا يعتبر قولهم مطلقاً، والثاني: إنهم كالكفار عند من يكفرهم فلا يعتبر قولهم بالإضافة إليه، أما من لا يكفرهم فقولهم معتبر عنده بالإضافة إليه.
مثاله: أن المحدثين يكفرون الخوارج فلا يعتبر قولهم فيما أجمعوا عليه، والفقهاء لا يكفرونهم فيعتبر قولهم فيما أجمع عليه الفقهاء قال الطوفي: وهذا القول أقرب إلى العدل.

(٣) قوله: «فأما الفاسق باعتقاد أو فعل» مثل الفتوحى الأول بالرفض والاعتزال ونحوهما، والثاني: بالزنا والسرقه وشرب الخمر ونحو ذلك، وقال الطوفي في المختار: إن من كان من أهل الشهادتين فإنه لا يكفر ببدعة على الإطلاق ما استند فيها إلى تأويل يلتبس فيه الأمر على مثله، فيقبل قوله جميع مبتدعة المسلمين =

جماعة لقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ أي عدولاً، وهذا غير عدل فلا تقبل روايته ولا شهادته ولا قوله في الإجماع، ولأنه لا يقبل قوله منفرداً فكذلك مع غيره. وقال أبو الخطاب: يعتبر بهم لدخولهم في قوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ وقوله عليه السلام: «لا تجتمع أمتي على خطأ».

مسألة: وإذا بلغ التابعي رتبة الاجتهاد في عصر الجاهلية اعتدَّ بخلافه في الإجماع عند الجمهور^(١)، واختاره أبو الخطاب، وقال القاضي وبعض

الذين هم كذلك إذا عرف منهم الصدق والعدالة في بدعتهم، كما قلنا إن الكافر العدل في دينه يلي مال ولده الصغير والمجنون لأنه إذا اجتمعت العدالة مع الكفر فمع البدعة أولى، وقد ثبت أن أئمة الحديث نقلوا أخبار كثير من أهل البدع الغليظة لصدقهم وعدالتهم في بدعتهم. هذا كلامه.

(٤) قوله: «فقال القاضي لا يعتد بهم» قلت: وهو الحق، قال الأستاذ أبو منصور: قال أهل السنة لا يعتبر في الإجماع وفاق القدرية والخوارج والرافضة وهذا مروى عن مالك والأوزاعي ومحمد بن الحسن وحكاه أبو ثور عن أئمة الحديث، وقال ابن القطان: قال أصحابنا في الخوارج لا مدخل لهم في الإجماع والاختلاف لأنهم ليس لهم أصل ينقلون عنه لأنهم يكفرون سلفنا الذين أخذنا أصل الدين عنهم انتهى.

ودليل أبي الخطاب يعلم نقضه مما أسلفناه سابقاً، وههنا قول ثالث: وهو أنه يعتبر قوله في حق نفسه فقط دون غيره. ونسب في التحرير هذا القول إلى اختيار أبي المعالي من أصحابنا فإنه قال: موافقته حجة على نفسه ومخالفته حجة عليه فقط. قلت: وهذا القول من باب الجدل والمناظرة لا من باب الأصول، وشذ الباقلاني وأبو بكر الرازي فقالا: لا يعتبر في الإجماع قول الظاهرية، وقال الباقلاني أيضاً وأبو المعالي لا يعتبر فيه قول منكر القياس وقيل الجلي منه، وقالهما والغزالي لا يعتبر وفاق الأصم ولا خلافه، وهذه أقوال تعصب وشذوذ وربما أدت إلى أن يقول أهل كل مذهب الإجماع ما أجمع عليه علماء مذهبنا فلا عبرة بخلاف غيرهم ولا بوفاه.

* * *

(١) قوله: «مسألة وإذا بلغ التابعي... إلخ» هذا ما اختاره ابن عقيل والمصنف والطوفي من أصحابنا، والقاضي أبو الطيب الطبري وأبو إسحاق الشيرازي وابن =

الشافعية: لا يُعتد به، وقد أوماً أحمد رضي الله عنه إلى القولين. وجه قول القاضي أن الصحابة شاهدوا التنزيل وهم أعلم بالتأويل وأعرف بالمقاصد وقولهم حجة على من بعدهم فهم مع التابعين كالعلماء مع العامة، ولذلك قدّمنا تفسيرهم، وأنكرت عائشة على أبي سلمة^(١) حين خالف ابن عباس قالت: إنما مثلك مثل الفروج سمع الديكة تصيح فصاح لصياحها.

ووجه الأول أنه إذا بلغ رتبة الاجتهاد فهو من الأمة فإجماع غيره لا يكون إجماع كل الأمة والحجة إجماع الكل^(٢)، نعم لو بلغ رتبة الاجتهاد بعد إجماعهم فهو مسبوق بالإجماع فهو كمن أسلم بعد تمام الإجماع، ولا خلاف أن الصحابة رضي الله عنهم سوّغوا اجتهاد التابعين^(٣)، ولهذا ولّى عمر

= الصباغ وابن السمعاني والسهيلي. وقال القاضي عبد الوهاب: أنه الصحيح ونقله السرخسي عن أكثر الحنفية، ووجه هذا القول أن الصحابة عند إدراك بعض مجتهدي التابعين فيهم هم بعض الأمة لا كلها، وقال القاضي عبد الوهاب المالكي: الحق التفصيل وهو أن الواقعة إن حدثت بعد أن صار التابعي من أهل الاجتهاد كان كأحدهم لا إجماع لهم بدونه، وإن حدثت قبل أن يصير من أهل الاجتهاد فأجمعوا على حكمها أو اختلفوا أو توقفوا لم يعتد بقوله. قال الطوفي: قلت ونحوه اختار الأمدي، والأشبه أنه متى أدرك الخلاف أو التوقف اعتبر قوله فيها اختلافاً واتفاقاً.

(١) قوله: «على أبي سلمة» هو ابن عبد الرحمن بن عوف الزهري المدني أحد أعلام التابعين، قيل اسمه عبدالله وقيل إسماعيل وقيل اسمه وكنيته واحد. قال ابن سعد: كان ثقة فقيهاً كثير الحديث مات سنة أربع وتسعين وقيل سنة أربع ومائة، والخلاف إنما كان في عدة المتوفى عنها زوجها، أي ولو كان قوله مع ابن عباس معتبراً لما أنكرت عليه خلافه.

(٢) قوله: «ووجه الأول... إلخ» أخرجه مخرج الجواب عن استدلال الخصم، كأنه يقول قولكم: «شاهدوا التنزيل... إلخ». لا تأثير له لأن كونهم أعلم لا ينفي اعتبار اجتهاد المجتهد معهم كبعض الصحابة مع بعض، فإن بعضهم أعلم من بعض ولم يوجب ذلك عدم اعتبار المفضول.

(٣) قوله: «ولا خلاف أن الصحابة رضي الله عنهم سوّغوا... إلخ» جواب عن قول القاضي فهم مع التابعين كالعلماء مع العامة. بيانه: أن هذا تهجم على التابعين =

رضي الله عنه شريحاً القضاء وكتب إليه: «ما لم تجد في السنة اجتهد رأيك».

وقد علم أن كثيراً من أصحاب عبدالله كعلقمة والأسود وغيرهما وسعيد بن المسيب وفقهاء المدينة كانوا يفتون في عصر الصحابة رضي الله عنهم، فكيف لا يعتد بخلافهم؟ وقد روى الإمام أحمد في الزهد أن أنساً سئل عن مسألة فقال: «سلوا مولانا الحسن، فإنه غاب وحضرنا وحفظ ونسينا وإنما يفضل الصحابي بفضيلة الصحبة أليس فيكم أبو الشعثاء» يعني جابر بن زيد. وروي نحوه عن جابر بن عبدالله. وإنما فضل الصحابي بفضيلة الصحبة، ولو كانت هذه الفضيلة تخصص الإجماع لسقط قول متأخري الصحابة بقول متقدميهم، وقول المتقدم منهم بقول العشرة، وقول العشرة بقول الخلفاء، وقولهم بقول أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، وإنكار

= يوجب تنقصهم حيث شبهتهم بالعامية حيث أطلقتهم عليهم هذا اللفظ وإن لم تشبهوهم مطلقاً، ثم كونهم مع الصحابة كالعامية ممنوع بل هم كالعلماء بعضهم مع بعض فاضلاً ومفضولاً، وقد ثبت أن كثيراً من التابعين أعلم من كثير من الصحابة، فهذا سعيد بن المسيب كان فقيهاً ولم يكن أبو هريرة كذلك فيما قاله أهل العراق، وصحبة الصحابة لا توجب اختصاصهم بالاجتهاد ولا بكونهم أعلم، بل العلم نصيب يوسع الله منه على من يشاء ويقتر على من يشاء صاحباً كان أو تابعاً، متقدماً كان أو متأخراً.

ولهذا لما حضرت معاذ بن جبل الوفاة قيل له يا أبا عبد الرحمن أوصنا. فقال: أجلسوني فأجلسوه، فقال: إن العلم والإيمان مكانهما فمن ابتغاهما وجدهما يقول ذلك مرات. رواه النسائي والترمذي وصححه، ومعناه: أن الاجتهاد لا ينقطع ما دام الكتاب والسنة بين أظهر الناس فهما عمدة الدين وهما كالبحر لا ينفد ما فيه، فمن غاص على المعاني منهما استخرج علماً كثيراً مسبوqاً إليه أو غير مسبوq إليه، وإذا كان الأمر كذلك فلا تأثير للصحبة في الاختصاص بالاجتهاد والإجماع، وأما إنكار عائشة على أبي سلمة فليس لما ذكرتم بل إنها لم تره بلغ رتبة الاجتهاد، ولهذا شبهته بالفروج الذي لم يبلغ مبلغ الديكة، أو لتركة التأدب مع ابن عباس في أمر خاص أدركته كرفع صوت أو مبادرة في الكلام ونحوه أو لغير ذلك من الأسباب.

عائشة على أبي سلمة مخالفة ابن عباس قد خالفها أبو هريرة فقال: «أنا مع ابن أخي» ثم هي قضية في عين يحتمل أنها أنكرت عليه ترك التأدب مع ابن عباس، أو لم تره بلغ رتبة الاجتهاد، أو غير ذلك من الاحتمالات. والله أعلم.

فصل

ولا ينعقد الإجماع بقول الأكثرين من أهل العصر^(١) في قول الجمهور، وقال محمد بن جرير وأبو بكر الرازي ينعقد، وقد أوماً إليه أحمد رحمه الله. ووجهه أن مخالفة الواحد شذوذ وقد نهي عن الشذوذ، وقال عليه السلام^(٢): «عليكم بالسواد الأعظم»^(٣)، وقال: «الشیطان مع

(١) قوله: «الأكثرين من أهل العصر» أي: دون الأقل، ولا يكون إجماعاً حتى يتفق الجميع. وقال الطبري وأبو بكر الرازي وابن حمدان من أصحابنا، وأبو الحسين الخياط من المعتزلة ينعقد مع مخالفة الأقل، وحكاها الأمدى رواية عن أحمد، وحكي مع ذلك في المسألة أقوالاً أخرى، أحدها إن بلغ الأقل عدد التواتر لم ينعقد الإجماع بدونه وإلا انعقد، وهذا قول بعض المالكية وبعض المعتزلة والخياط فيما حكاها القرافي.

وخرج الطوفي هذا القول على رأي من زعم أن مستند الإجماع العقل لا السمع، وأن الإجماع يشترط له عدد التواتر، ثم قال: وفي بادىء الرأي يظهر أن هذا القول حسن لكنه بعد النظر يظهر ضعفه من جهة أن عدد التواتر غير محدود فكيف يعلق هذا الحكم به؟ وهب أنه كان محدوداً ولكن لو كان الأقل بالغاً عدد التواتر للزم من ذلك تعارض الخبرين المتواترين وهو أبعد في الاستحالة من تعارض الإجماعين، وبعد هذا كله فإن الإجماع إنما يكون في النظريات وتأثير التواتر إنما هو في الخبريات فكيف يجتمعان؟.

(٢) قوله: «وقال عليه السلام» بيان للنهي عن الشذوذ. وحاصله: أن المخالف الشاذ عاص فاسق فلا يعتبر خلافه وينعقد الإجماع بدونه.

(٣) قوله: «عليكم بالسواد الأعظم» وجه الدلالة أنه أمرنا باتباع السواد الأعظم والسواد الأعظم هم الأكثر فيكون قولهم حجة.

الواحد وهو من الإثنين أبعد»، ولنا^(١): أن العصمة إنما تثبت للأمة بكليتها وليس هذا إجماع الجميع بل هو مختلف فيه، وقد قال الله تعالى: ﴿فَإِنْ نَزَعْنَاهُمْ فِي شَيْءٍ فَزُدُوهُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾. فإن قيل قد يطلق اسم الكل على الأكثر^(٢)، قلنا هذا مجاز لأن الجمع المعرف حقيقة في الاستغراق ولهذا يصح أن يقال إنهم ليسوا كل المؤمنين، ولا يجوز التخصيص بالتحكم، وقد وردت نصوص تدل على قلة أهل الحق وذم الأكثرين^(٣)، كقوله تعالى: ﴿بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ ونحوها، وقال: ﴿وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ﴾ و ﴿كَم مِّن فِتْنَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئْتَةً كَثِيرَةً وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّاكِرِينَ﴾ وقال ﷺ: «بدأ الدين غريباً وسيعود كما بدأ فطوبى للغرباء»^(٤) دليل بأن إجماع الصحابة على تجويز المخالفة

(١) قوله: «ولنا... إلخ» أي: ودليلنا على أن الإجماع لا يتعدى بدون المخالف وإن كان شاذاً من وجهين: أحدهما: أن العصمة إنما تثبت... إلخ، وثانيهما: قوله بعد ما أجاب به عن قوله: «فإن قيل فقد أنكروا على ابن عباس... إلخ».

(٢) قوله: «فإن قيل... إلخ» أي: فإن قيل قد يطلق اسم الأمة وهو الكل على الأكثر كما يقال بنو تميم يحمون الجار ويكرمون الضيف ويراد الأكثر قلنا: من يقول بصيغة العموم يحمل ذلك على الجميع، وقولكم بالمجاز هنا تخصيص بلا دليل، ولا يجوز التخصيص بالتحكم بل بدليل وضرورة، ولا ضرورة ههنا، ومن لا يقول به فيجوز أن يريد به الأقل وعند ذلك لا يتميز البعض المراد عما ليس بمراد، ولا بد من إجماع الجميع ليعلم أن البعض المراد داخل فيه، كيف وقد وردت نصوص وأخبار تدل على قلة أهل الحق وذم الأكثرين... إلخ.

(٣) قوله: «وقد وردت نصوص... إلخ» الواو للحال وهو من تنمة الدليل الأول وحاصله: أن يقال كيف يصح ما ادعيتم والحال أنه قد وردت نصوص تدل على قلة أهل الحق؟ وإذا لم يكن ضابط ولا مرد فلا خلاص لنا إلا باعتبار قول الجميع.

(٤) قوله: «بدأ الدين غريباً» رواه مسلم في صحيحه عن أبي هريرة بلفظ: «بدأ الإسلام غريباً وسيعود غريباً فطوبى للغرباء» ورواه ابن ماجه أيضاً بهذا اللفظ من ثلاث طرق عن أبي هريرة وعن أنس بن مالك وعن أبي الأحوص عن عبدالله، وزاد في هذه الرواية قال قيل ومن الغرباء؟ قال النزاع من القبائل. فقوله بدأ قال =

للأحاد^(١) فانفرد ابن مسعود بخمس مسائل في الفرائض وابن عباس بمثلها. فإن قيل: فقد أنكروا على ابن عباس القول بالمتعة وإنما الربا في النسيئة، وأنكرت عائشة على زيد بن أرقم مسألة العينة، وأنكر ابن عباس على من خالفه في العول والجد^(٢).

= النووي: كذا ضبطناه بدأ بالهمزة من الإبتداء، وطوبى فعلى من الطيب. قال الفراء: وإنما جاءت الواو لضمه الطاء. قال: وفيها لغتان تقول العرب طوباك وطوبى لك انتهى.

ومعناه: أن الإسلام بدأ في آحاد من الناس وقلة، ثم انتشر وظهر، ثم سيلحقه النقص والإخلال حتى لا يبقى إلا في آحاد وقلة أيضاً كما بدأ. وحاصل الاستدلال: أنه إذا لم يكن ضابط يضبط أهل الإجماع ولا مرد يرجع إليه عند الاختلاف فلا خلاص إلا بقول الجميع.

(١) قوله: «دليل بأن إجماع الصحابة... إلخ» هكذا وجدت هذه العبارة في النسخ التي رأيته من هذا الكتاب وقد جعلها في المستصفي دليلاً مستقلاً، فقال: الدليل الثاني إجماع الصحابة على تجويز الخلاف للأحاد، فكم من مسألة قد انفرد لها الأحاد بمذهب كأنفرد ابن عباس بالعول فإنه أنكروه انتهى.

وبيانه: أن ابن عباس وابن مسعود خالفاً جمهور الصحابة في مسائل فانفرد كل واحد منهما عنهم بخمس مسائل في الفرائض، وانفردا هما وغيرهما في بقية الأحكام بمسائل آخر، وجوز لهم الصحابة هذا الانفراد، ولو انعقد إجماع الصحابة بدونهما لاستحال في العادة ترك النكير عليهما وإقرارهما على مخالفة الإجماع، فدل ذلك على أن الإجماع بدونهما لم ينعقد وهو المطلوب، فقول المصنف: «دليل بأن إجماع الصحابة... إلخ» ربما كان من تحريف النساخ إذ حق العبارة أن تكون هكذا: وإجماع الصحابة على تجويز المخالفة للأحاد دليل لنا أيضاً فقد انفرد... إلخ. أو يحذف قوله دليل فيقال: وإجماع الصحابة... إلخ.

(٢) قوله: «فإن قيل... إلخ» هذا معارضة لهذا الدليل من وجه، ودليل ابتدائي للخصم من وجه. وتقديره: أنهم إن كانوا ينكرون على ابن عباس وابن مسعود ما خالفاً فيه في الفرائض فقد أنكروا على ابن عباس إباحت المتعة حتى رجع عنها، وحصر الربا في النسيئة حتى تركه، وأنكرت عائشة على زيد بن أرقم بيع العينة وهي شراء ما يبيع نسيئة بأقل مما يبيع عليه وأغلظت عليه في ذلك، حتى قالت لأم ولده: «أخبرني زيداً أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ إلا أن يتوب»، ولولا أن اتفاق الأكثر حجة لما كان لهم الإنكار عليهم.

قلنا: إنما أنكروا عليهم لمخالفتهم السنة المشهورة والأدلة الظاهرة^(١)، ثم هب أنهم أنكروا عليهم، والمنفرد منكر عليهم إنكارهم، فلم ينعقد الإجماع فلا حجة في إنكارهم والشذوذ يتحقق بالمخالفة بعد الوفاق^(٢)، ولعله أراد به بالشاذ من الجماعة الخارج على الإمام على وجه يشير الفتنة كفعل الخوارج، وهذا الجواب عن الحديث الآخر والله أعلم.

(١) قوله: «قلنا... إلخ» هذا جواب عن دليلهم المذكور وهو من وجهين: أحدهما: أن إنكار الصحابة إنما كان لمخالفتهم السنة المشهورة والأدلة الظاهرة لا لكون اتفاقهم مع مخالفة هؤلاء إجماعاً.

ثانيهما: هب أن الصحابة أنكروا على هؤلاء المذكورين ما انفردوا به، كذلك هؤلاء المذكورون أنكروا على الصحابة إنكارهم عليهم وناظروهم في ذلك حتى قال ابن عباس في العول من شاء باهلته، إن الذي أحصى رمل عالج لم يجعل في مال نصفين وثلاثاً، هذان نصفان ذهباً بالمال فأين موضع الثلث؟ وإذا حصل الإنكار من الطرفين فلا إجماع بل هو مختلف فيه حكمه إلى الله عز وجل بدليل قوله عز وجل: ﴿وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله﴾ وقوله عز وجل: ﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله﴾.

(٢) قوله: «والشذوذ متحقق بالمخالفة... إلخ» هذا جواب عن قول ابن جرير أن مخالفة الواحد شذوذ وقد نهي عن الشذوذ. وبيان الجواب: أن الشذوذ المنهي عنه شرعاً هو الشذوذ الذي يشق به صاحبه عصا الإسلام ويشير به الفتن المنهي عن إثارته، كشذوذ الخوارج والرافضة وأمثالهم مما يظهر آناً فاتاً ولا سيما في زمننا هذا، لا الشذوذ في أحكام الاجتهاد. على أن أبا إسحاق الإسفرائيني قال: إن ابن جرير قد شذ عن الجماعة في هذه المسألة فينبغي أن لا يعتبر خلافه ويكون مخالفاً للإجماع، وحيث كان كذلك فقط سقط استدلاله.

وبهذا يحصل الجواب عن الحديث الآخر الذي استدل به، والمصنف اعتذر عن ابن جرير بأنه لعله أراد بالشذوذ ما ذكرناه مما هو شذوذ الخوارج وغيرهم فيكون موافقاً للجماعة. ووجه القاضي أبو بكر بن الباقلاني قول ابن جرير: بأن الذي صح عنه أن عدد الأقل إن بلغ التواتر لم ينعقد إجماع غيرهم، وإن كانوا دون عدد التواتر انعقد الإجماع دونهم كذا حكاه الأمدى.

تنبيه: هذا الخلاف المذكور في الكتاب إنما هو في كون ما ذكر هل يعد إجماعاً أم لا؟ ولكن بقي أن يقال أن اتفاق الأكثر مع مخالفة الأقل هل هو حجة أم لا؟ =

فصل

وإجماع أهل المدينة ليس بحجة^(١)، وقال مالك هو حجة لأنها معدن

= فذهب الأكثرون إلى أنه حجة وإن لم يكن إجماعاً، لأن إصابة الأكثر أظهر من خطأهم فيكون حجة يجب العمل به على أهله ولا يكون قاطعاً وإنما يكون في درجة القياس وخبر الواحد، فكل إجماع حجة وليس كل حجة إجماعاً فالإجماع أخص من الحجة، وقيل لا يكون حجة كما لم يكن إجماعاً وهو ضعيف لما بينا من أن الإجماع أخص ولا يلزم من انتفاء الأخص انتفاء الأعم.

(١) قوله: «فصل وإجماع أهل المدينة» المقصود إذا انفردوا وحدهم، ومن ثم قال الغزالي في المستصفي: قال مالك الحجة في إجماع أهل المدينة فقط، وقال قوم: المعتبر إجماع أهل الحرمين مكة والمدينة والمصرين البصرة والكوفة. وما أراد المحصلون بهذا إلا أن هذه البقاع قد جمعت في زمن الصحابة أهل الحل والعقد.

فإن أراد مالك أن المدينة هي الجامعة لهم فمسلم له ذلك لو جمعت وعند ذلك لا يكون للمكان فيه تأثير، وليس ذلك بمسلم بل لم تجتمع المدينة جميع العلماء لا قبل الهجرة ولا بعدها، بل ما زالوا متفرقين في الأسفار والغزوات والأمصار، فلا وجه لكلام مالك إلا أن يقول عمل أهل المدينة حجة لأنهم أكثرون والعبارة بقول الأكثرين وقد أفسدناه، أو يقول يدل اتفاقهم في قول أو عمل أنهم استندوا إلى سماع قاطع فإن الوحي الناسخ نزل فيهم فلا تشذ عنهم مدارك الشريعة وهذا تحكم، إذ لا يستحيل أن يسمع غيرهم حديثاً من رسول الله ﷺ في سفر أو في المدينة لكن يخرج عنها قبل نقله. فالحجة في الإجماع ولا إجماع.

وقد تكلف لمالك تأويلات ومعاذير استقصيناها في كتاب (تهذيب الأصول) ولا حاجة إليها هنا، وربما احتجوا بثناء رسول الله ﷺ على المدينة وعلى أهلها وذلك يدل على فضيلتهم وكثرة ثوابهم لسكناهم المدينة ولا يدل على تخصيص الإجماع بهم.

هذا كلامه، وهو واضح بيّن، والحق أنه ليس لمالك فيما ذهب إليه مستند يؤيد قوله هنا، وقال الشافعي في كتاب (اختلاف الحديث): قال بعض أصحابنا إجماع أهل المدينة حجة وما سمعت أحداً ذكر قوله إلا عابه، وإن ذلك عندي معيب.

العلم ومنزل الوحي وبها أولاد الصحابة، فيستحيل اتفاقهم على غير الحق وخروجه عنهم.

ولنا: أن العصمة تثبت للأمة بكليتها وليس أهل المدينة كل الأمة، وقد خرج من المدينة من هو أعلم من الباقيين بها^(١)، كعلي وابن مسعود وابن عباس ومعاذ وأبي عبيدة وأبي موسى وغيرهم من الصحابة، فلا ينعقد الإجماع بدونهم.

وقولهم يستحيل خروج الحق عنهم تحكّم، إذ لا يستحيل أن يسمع رجل حديثاً من النبي ﷺ في سفر أو في المدينة ثم يخرج منها قبل نقله. وفضل المدينة لا يوجب انعقاد الإجماع بأهلها^(٢) فإن مكة أفضل منها ولا

(١) قوله: «وقد خرج من المدينة... إلخ» يشير إلى وجهين من الرد: أحدهما: أن كثيراً ممن خرج من المدينة وسكن غيرها كان أعلم ممن بقي فكيف لا يعتد بالفاضل في الإجماع ويعتد بالمفضول؟.

ثانيهما: ما السبب الذي جعل مثل علي وابن مسعود ومعاذ وابن عباس وغيرهم من الصحابة الذين سكنوا سوى المدينة غير معتد بهم في الإجماع وقد كانوا حين سكناهم بها من أكبر المعتد بهم به؟.

فإن كان خصوص المكان اقتضى ذلك الحط من كرامتهم لأنهم تركوا المكان الفاضل ورضوا بالدون، وإن كان خروجهم جردهم عن العلم وجعله بمنزلة العوام فتلك أكبر مما قبلها، ومن ثم ارتبك أصحاب مالك في توجيه كلامه وحااروا في بديئه.

(٢) قوله: «وفضل المدينة... إلخ» جواب عما استدل به المنتصرون لمالك من نحو قوله ﷺ: «إن المدينة لتنفي خبثها»، ووجه الاستدلال أن الحديث قد دل على انتفاء الخبث عن المدينة والخطأ خبث فيجب أن يكون منفيّاً عن أهلها فإنه لو كان في أهلها لكان فيها وإذا انتفى عنهم الخطأ كان إجماعهم حجة. وأجيب عن هذا الاستدلال بوجوه:

أولها: ما ذكره المصنف.

ثانيها: أن هذا الحديث ورد عن سبب وهو أن أعرابياً دخل المدينة وباع النبي ﷺ فأصابته فيها حمى فسأله إقالة البيعة ليخرج إلى البادية فلم يجبه النبي ﷺ إلى ذلك فخرج بغير إذنه، فقال النبي ﷺ: «إن المدينة تنفي خبثها وينصع طيبتها». =

أثر لها في الإجماع، ولأن إجماعهم لو كان حجة لوجب أن يكون حجة في جميع الأزمنة، ولا خلاف في أن قولهم لا يُعتد به في زمننا فضلاً عن أن يكون إجماعاً.

فصل

واتفاق الأئمة الخلفاء الأربعة ليس بإجماع^(١)، وقد نقل عن أحمد

وعند مالك أن الاعتبار بخصوص السبب لا بعموم اللفظ، فكيف يتم لأصحابه الاحتجاج به؟.

ثالثها: أن الاعتبار في عرف اللغة لا يفهم منه معنى الخطأ لا تضمناً ولا التزاماً ولا مطابقة، فكيف يستدل بالحديث على نفي الخطأ؟.

ولئن جاز للمالكية الاحتجاج بنفي الخبث عن المدينة على أن اتفاق أهلها حجة كان للشيعة الاحتجاج بنفي الرجس عن أهل البيت على أن اتفاقهم حجة لأن دلالة الرجس على الخطأ لا تتقاصر عن دلالة الخبث عليه بل هو أدل على الخطأ من الخبث، وقد قال بعض المالكية أن حمل الخبث على الخطأ متعذر لمشاهدة وقوعه من أهلها، قال إمام الحرمين: لو اطلع مطلع على ما يجري بين لابتئها من المخازي لقضي العجب. نقله عنه الأسنوي في شرح المنهاج الأصولي.

(١) قوله: «فصل واتفاق الأئمة الخلفاء... إلخ» حاصله: أنه لو اتفق أبو بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم بعد رسول الله ﷺ على حكم في حادثة مع مخالفة غيرهم لهم هل يعد هذا الاتفاق إجماعاً أم لا؟ فذهب الجمهور إلى أنه لا يعد إجماعاً.

وحكى الفتوحى في شرح مختصر التحرير من أصحابنا رواية عن أحمد أن قولهم إجماع وحجة، وقال: اختاره ابن البنا من أصحابنا وأبو خازم بالمعجمتين وكان قاضياً حنيفياً وحكم بذلك زمن المعتضد في توريث ذوي الأرحام فأنفذ حكمه وكتب به إلى الأفاق ولم يعتبر خلاف زيد في ذلك بناء على أن الخلفاء الأربعة يورثونهم، واستدل بأن ابن عباس خالف جميع الصحابة في خمس مسائل في الفرائض وابن مسعود في أربع وغيرهما في غير ذلك ولم يحتج عليهم أحد بإجماع الخلفاء الأربعة، هذا كلامه.

وأشار المصنف إلى أن هذا النقل خطأ وإلى أن أحمد لم يقل بأن قولهم إجماع، =

رحمه الله ما يدل على أنه لا يخرج عن قولهم إلى قول غيرهم، والصحيح أن ذلك ليس بإجماع لما ذكرناه، وكلام أحمد في إحدى الروايتين عنه يدل على أن قولهم حجة ولا يلزم من كل ما هو حجة أن يكون إجماعاً.

مسألة: ظاهر كلام أحمد رحمه الله أن انقراض العصر شرط في صحة الإجماع^(١)، وهو قول بعض الشافعية. وقد أوماً إلى أن ذلك ليس

= غاية ما ذهب إليه في هذه الرواية أن قولهم حجة ولا يلزم من كل ما هو حجة أن يكون إجماعاً، وهذا هو الحق. وههنا مسألتان أغفلهما المصنف. إحداهما: اتفاق الشيخين أبي بكر وعمر ليس إجماعاً، وقال بعض أهل العلم هو حجة.

ثانيهما: لا ينعقد الإجماع بأهل البيت وحدهم خلافاً للشيعة. وما استدلوا به من قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ﴾ إنما هي في الزوجات أمهات المؤمنين رضي الله عنهم أجمعين لا دخل لغيرهم فيها قطعاً، ولئن سلمنا دخول غيرهم فالرجس إنما هو الكفر أو العذاب أو النجاسة وأما الخطأ فلا يفهم منه أصلاً.

(١) قوله: «مسألة ظاهر كلام أحمد... إلخ» أشار بهذا إلى أن المنقول عن أحمد في هذه المسألة روايتان:

إحداهما: قالها صريحاً وهي أنه يشترط لصحة الإجماع انقراض عصر المجمعين وهو قول جماعة من الفقهاء ومن المتكلمين منهم أبو بكر بن فورك.

والثانية: أوماً إليها إيماء وهي أنه لا يشترط ذلك وهو قول أبي حنيفة والأشاعرة والمعتزلة وأكثر الشافعية.

هذا ما حكاه المصنف هنا كما تراه، وعكس الطوفي القضية في شرح مختصر الروضة فجعل عدم الاشتراط ظاهر كلام أحمد، واشترط انقراض العصر أوماً إليه إيماء وهذا هو الذي صرح به أبو الخطاب، وتبعه صاحب التحرير ولعله هو الصواب. وثمرة الخلاف أن من قال لا يشترط للإجماع انقراض عصر المجمعين يقول متى انعقد الإجماع لا يسوغ لأحد خلافه، ومن قال يشترط يقول لا يتم انعقاد الإجماع إلا بعد انقراض عصر المجمعين، وحينئذ لو بلغ أحد رتبة الاجتهاد في أثناء العصر اعتد بخلافه.

وتم أقوال آخر لم يذكرها المصنف منها: إن كان الإجماع بالقول والفعل أو بأحدهما فلا يشترط، وإن كان الإجماع بالسكوت عن مخالفة القائل فيشترط، روي =

بشرط، بل لو اتفقت كلمة الأمة ولو في لحظة واحدة انعقد الإجماع، وهو قول الجمهور واختاره أبو الخطاب. وأدلة ذلك أربعة:

أحدها: ان دليل الإجماع الآية والخبر وذلك لا يوجب اعتبار العصر^(١).

الثاني: إن حقيقة الإجماع الاتفاق وقد وجد، ودوام ذلك استدامة له، والحجة في اتفاقهم لا في موتهم.

الثالث: إن التابعين كانوا يحتجون بالإجماع في زمن أواخر الصحابة كأنس وغيره، ولو اشترط انقراض العصر لم يجز ذلك^(٢).

= هذا عن أبي علي الجبائي، وقال الجويني إن كان عن قياس كان شرطاً وإلا فلا، وقيل يعتبر انقراض العصر إن بقي عدد التواتر، وإن بقي أقل من ذلك لم يكثرث بالباقي، وقيل يعتبر انقراض العصر في إجماع الصحابة دون إجماع غيرهم.

(١) قوله: «أحدها أن دليل الإجماع الآية والخبر... إلخ» أشار به إلى ما ذكره في أوائل بحث الإجماع من قوله تعالى: ﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين﴾ ومن حديث: «لا تجتمع أمتي على ضلالة» إلى غير ذلك مما أطال به هنالك، وذلك كله لا يفهم منه اشتراط العصر ولا اعتباره فيكون عاماً في جميع الأزمان بعد انعقاده.

(٢) قوله: «الثالث أن التابعين... إلخ» بيانه: أنه لو اشترط انقراض العصر لصحة الإجماع لما صح احتجاج التابعين على متأخري الصحابة بالإجماع إذ قد كان للصحابة أن يقولوا للتابعين كيف تحتجون علينا بالإجماع وهو لم يصح ولم يستقر بعد لأن شرط صحته انقراض عصر المجمعين عليه، وهو لم يصح ولم يستقر بعد لأن شرط صحته انقراض عصر المجمعين عليه، وهو باق لأننا نحن من المجمعين وها نحن باقون؟ لكن التابعون كانوا يحتجون بالإجماع على متأخري الصحابة كأنس وغيره ويقرونهم عليه، فدل على أن انقراض العصر لا يشترط لصحة الإجماع، وأيضاً أن الصحابة كانوا يحتجون بالإجماع بعضهم على بعض وعلى بعض التابعين، كقول عثمان في حجب الأم بأخوين لا أخاف أمراً كان قبلي، ولو اشترط انقراض العصر لما قامت به الحجة قبل ذلك.

الرابع إن هذا يؤدي إلى تعذر الإجماع^(١) وما دام واحد من التابعين لا يستقر الإجماع منهم فلتابعي التابعين مخالفتهم وهذا خبط.

ووجه الأول^(٢) أمران: أحدهما ذكره الإمام أحمد^(٣) وهو أن أم الولد كان حكمها حكم الأمة بإجماع ثم أعتقهن عمر وخالفه علي بعد موته، وحَدُّ الخمر كان في زمن أبي بكر أربعين ثم جلد عمر ثمانين ثم جلد علي أربعين، ولو لم يشترط انقراض العصر لم يجز ذلك.

(١) قوله: «الرابع... إلخ» بيانه: أنه لو اشترط انقراض العصر لصحة الإجماع لامتنع وتعذر وجوده أصلاً لتلاحق المجتهدين بعضهم ببعض متصلًا في سائر الأعصار، فإن الولادة والتناسل في العالم متصلان فكلما ولد مولود واشتغل بالعلم حتى بلغ رتبة الاجتهاد وقد بقي من المجتهدين المجمعين قبله ولو واحد لم يتم الإجماع بدون هذا المجتهد اللاحق، فيتلاحق مجتهدو التابعين بمجتهدي الصحابة فيمتنع استقرار إجماعهم، ومجتهدو تابعي التابعين بمجتهدي التابعين كذلك وهلم جراً حتى تقوم الساعة، ولا يستقر إجماع ثابت بحيث يحتج به في كل عصر فدل على أن انقراض العصر لا يشترط للإجماع.

(٢) قوله: «وجه الأول» أراد به القول الأول وهو أن انقراض العصر شرط في صحة الإجماع.

(٣) قوله: «أحدهما ذكره الإمام أحمد... إلخ» بيانه: أنه لو لم يشترط انقراض العصر لما جاز للمجتهد الرجوع عما وافق عليه المجمعين لاستقرار الإجماع قبل رجوعه فيكون محجوجاً به، لكن ذلك قد جاز ووقع، وذلك يدل على اشتراط انقراض العصر.

ثم إن المصنف بيّن وقوعه في صور منها أن الصحابة أجمعوا في زمن عمر على أن أم الولد تعتق بموت سيدها ولا تباع ثم خالف علي بعد موت عمر وأجاز بيعها كالأمة كما كان حكمهم قبل إجماعهم، ومنها أن أبا بكر رضي الله عنه سوى في خلافته بين الناس في قسمة الفياء لاستوائهم في الإسلام ووقع الاتفاق على ذلك، فلما ولي عمر فضل بينهم في ذلك بحسب فضائلهم من سابق هجرة أو غناء في الإسلام أو شرف فيه.

ومنها أن رسول الله ﷺ وأبا بكر جلدا شارب الخمر أربعين وجلد عمر ثمانين، فبان بهذه الصور أن للمجتهد الرجوع عما وقع عليه إجماع عصره ويلزم ذلك اشتراط انقراض العصر.

الثاني: أن الصحابة لو اختلفوا على قولين فهو اتفاق منهم على تسويغ الخلاف والأخذ بكل واحد من القولين^(١)، فلو رجعوا إلى قول واحد صارت المسألة إجماعاً، ولو لم يشترط انقراض العصر لم يجز ذلك لأنه يفضي إلى خطأ أحد الإجماعين. فإن قيل: لا نسلم تصور وقوع هذا بكونه ينفي إلى خطأ أحد الإجماعين، ثم إن سلمنا تصوره فلا نسلم أن اختلافهم إجماع على تسويغ الخلاف، بل كان طائفة تقول الحق معنا والأخرى مخطئة، وإنما سوغت للعامي أن يستفتي كل أحد حتى لا يخرج، فإن اتفقوا زال القول الآخر لعدم من يفتي به^(٢). الثالث: لا نسلم أن إجماعهم بعد الاختلاف إجماع صحيح.

(١) قوله: «الثاني أن الصحابة... إلخ» بيانه: أنه لو لم يشترط انقراض العصر لما كان اتفاق المجمعين على أحد القولين في المسألة بعد اختلافهم فيها إجماعاً إذ يلزم منه تعارض الإجماعين وهو باطل وملزوم الباطل باطل. بيان الملازمة أنهم إذا اختلفوا في مسألة على قولين فاختلفهم فيها إجماع منهم على تسويغ ذلك الخلاف وجواز الأخذ بكل واحد من القولين، فإذا رجعوا إلى أحد القولين واتفقوا عليه صار ذلك القول مجمعاً عليه وحده، وصار ذلك إجماعاً منهم على عدم تسويغ الخلاف وعدم جواز الأخذ بكل من القولين، بل حصروا الحكم في أحد القولين وهو ما صار إليه آخراً، فهذا الإجماع الثاني معارض للأول وتعارض الإجماعين باطل، وذلك لأن الإجماع معصوم قاطع والقواطع المعصومة لا تتعارض لأن تعارضها يوجب بطلان بعضها، والباطل على القواطع المعصومة محال، لكن اتفقهم على أحد القولين بعد اختلافهم في المسألة إجماع صحيح لا يلزم منه محال كاتفاق الصحابة على قتال مانعي الزكاة، وعلى أن الأئمة من قريش، وعلى تحريم المتعة وحصص الربا في النسيئة بعد الخلاف فيها ونظائره كثيرة، وذلك إنما يصح بتقدير اشتراط انقراض العصر لأن الإجماع الأول لم يستقر إذن حتى يعارض الإجماع الثاني.

(٢) قوله: «فإن قيل... إلخ» في هذه العبارة تشويش على الناظر فيها وذلك أنه قال: «فإن قيل» ثم قال: «والثالث» فأوهم أنه ذكر فعل الشرط ولم يذكر له جواباً، وأن قوله: «الثالث» هو من تنمة أوجه من قال باشتراط انقراض العصر وليس الأمر =

قلنا: هذا متصور عقلاً إذ لا يمتنع أن يتغير اجتهاد المجتهد ولا نحجر عليه أن يوافق مخالفه، فمن ذهب إلى تصحيح النكاح بغير ولي لم لا يجوز أن يوافق من أبطله إذا ظهر له دليل بطلانه؟ وإذا انفرد الواحد عن الصحابة كانفراد ابن عباس في مسألة العول لم لا يجوز أن يرجع إلى قولهم؟ وقد أجمع الصحابة رضي الله عنهم على قتال مانعي الزكاة بعد الخلاف، وإلى أن الأئمة من قريش، وإلى إمامة أبي بكر رضي الله عنه بعد الخلاف. ولا خلاف في تجويز ذلك في القطعيات، فلم لا يجوز في الظنيات؟

ومنع ذلك بناء على تعارض الإجماعين يبنى على أن الإجماع تم في

كذلك، بل قوله: «الثالث» هو ثالث الاعتراضين المتقدمين، فكان عليه أن يقول =
فإن قيل إن هذا معترض من وجوه:

الأول: أنا لا نسلم تصور وقوع هذا... إلخ، الثاني: سلمنا تصوره ولكن لا نسلم... إلخ، الثالث: كذا وحينئذ يكون قوله: قلنا هذا متصور... إلخ جواباً لقوله: «لا نسلم تصور وقوع هذا»، وقوله فيما بعد: «والثاني باطل» أراد به قوله: «ثم إن سلمنا... إلخ»، وقوله: «والثالث» هو جواب عن قوله والثالث دليله إجماع الصحابة... إلخ، والمصنف أخذ عبارة أبي الخطاب في التمهيد وتصرف بها، وعبارة أبي الخطاب: احتج بأن الصحابة إذا اختلفت على قولين فقد أجمعت على تسوية الخلاف في المسألة، فإذا رجعت إحدى الطائفتين إلى الأخرى صارت المسألة إجماعاً وبطل الإجماع على تسوية الخلاف، ولو كان الخلاف قد استقر قبل انقراض العصر ما زال تسوية الخلاف وهذه طريقة جيدة.

الجواب: أنا لا نسلم أنها سوغت للمجتهد الأخذ بكل واحد من القولين، بل كل طائفة تقول الحق معنا والأخرى مخطئة وعلى المجتهد أن يجتهد في أحد القولين، وإنما العامي يسوغ له أنه يستفتي كل واحد حتى لا يحرر ويتحير، فإذا اتفقوا لم يثق من نفسه فزال القول الآخر لعدم من يفتي به، ولو سلمنا أنها سوغت فما زال تسوية الخلاف، ولهذا لو حدث من التابعين من يقول بالقول الذي ترك جاز وساغ على إنها مما أجمعت على تسوية الخلاف في القولين بشرط أن لا يحصل الإجماع على أحدهما، ولا نسلم أنها سوغت الخلاف، ولهذا لا يفرق بين حصول الإجماع على أحدهما في العصر أو بعد انقراض العصر.

بعض العصر وهو محل النزاع، فكيف يجعل دليلاً عليه؟ والثاني باطل إذ لا خلاف أن فرض المجتهد في مسائل الاجتهاد وما يؤديه إليه اجتهاده^(١)، وفرض المقلد تقليد أي المجتهدين شاء. والثالث دليله إجماع الصحابة على خلافة أبي بكر بعد الاختلاف فدل على صحته.

مسألة: إجماع أهل كل عصر حجة كإجماع الصحابة^(٢) خلافاً لداود، وقد أوما أحمد رحمه الله إلى نحو ذلك لأن الواجب اتباع سبيل المؤمنين جميعهم^(٣) والصحابة وإن ماتوا لم يخرجوا من المؤمنين ولا من الأمة^(٤)،

(١) قوله: «أن فرض المجتهد» فرض اسم أن واجتهاده خبرها والمعنى: أنه لا خلاف في أن فرض المجتهد في المسائل الاجتهادية وما يؤدي إليها إنما هو اجتهاده.

(٢) قوله: «مسألة إجماع أهل كل عصر حجة... إلخ» حاصله: أنه ذهب أهل الظاهر وأحمد في إحدى الروايتين عنه إلى أن الإجماع المحتج به مختص بالصحابة وهو ظاهر كلام ابن حبان في صحيحه، وقال أبو حنيفة: إذا أجمعت الصحابة على شيء سلمناه وإذا أجمع التابعون زاحمناهم، وقال ابن وهب: ذهب داود وأصحابنا إلى أن الإجماع إنما هو إجماع الصحابة فقط وهو قول لا يجوز خلافه لأن الإجماع إنما يكون عن توقيف والصحابة هم الذين شهدوا التوقيف، وذهب الباقر إلى أن إجماع كل عصر حجة وعنون ابن الحاجب المسألة بعبارة أصرح من عبارة المصنف وأبلغ وأبين فقال: لا يختص الإجماع بالصحابة، وعن أحمد رحمه الله قولان وعبارة المستصفي ذهب داود وشيعته من أهل الظاهر إلى أنه لا حجة في إجماع من بعد الصحابة وهو فاسد.

(٣) قوله: «لأن الواجب... إلخ» هذا استدلال داود ومن قال بقوله. وحاصله: أن الاعتماد في الإجماع على قوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ وعلى حديث: «لا تجتمع أمتي على خطأ» وهذا يتناول الذين نعتوا بالإيمان في الآية ويتناول الحديث أمته الذين آمنوا به وتصور إجماعهم واختلافهم وهم الموجودون حين نزول الآية وحين تكلم رسول الله ﷺ بالحديث لأن المعدوم لا يوصف بالإيمان ولا يكون له سبيل.

(٤) قوله: «والصحابة وإن ماتوا... إلخ» الواو للحال، وتقرير الدليل: أن الصحابة لم يخرجوا بالموت عن جملة المؤمنين فإذا أجمع من بعدهم على حكم من الأحكام لم ينعد إجماعهم إلا بالصحابة، وحيث أنهم ماتوا لم ينعد إجماع من بعدهم.

ولذلك لو أجمع التابعون على أحد قولي الصحابة لم يصر إجماعاً، ولا ينعقد الإجماع دون الغائب فكذلك الميت، ومقتضى هذا أن لا ينعقد الإجماع أيضاً للصحابة^(١). لكن لو اعتبرنا ذلك لم ينتفع بالإجماع فاعتبرنا قول من دخل في الوجود دون من لم يوجد أو نقول^(٢) الآية والخبر تناولا الموجودين اللذين كان وجودهما حين نزول الآية، إذ المعدوم لا يوصف بإيمان ولا أنه من الأمة، ولأنه يحتمل أن يكون لبعض الصحابة في هذه الحادثة قول لم نعلمه يخالف ما أجمع عليه التابعون فلا ينعقد إجماعهم بخلافه.

ولنا ما ذكرناه من الأدلة على قبول الإجماع من غير تفريق بين عصر

(١) قوله: «ومقتضى هذا... إلخ» اسم الإشارة راجع إلى قولهم: «والصحابة وإن ماتوا لم يخرجوا من المؤمنين» وهذا إشكال أورده داود وشيعته على أنفسهم بيانه: أن يقول لهم قائل يلزم على مساق دليلكم أن لا ينعقد إجماع بعد موت مثل سعد بن معاذ وحمزة ومن استشهد من المهاجرين والأنصار ممن كانوا موجودين عند نزول الآية، فإن إجماع من وراءهم ليس إجماع جميع المؤمنين ولا إجماع كل الأمة، ويلزم من مسلككم أيضاً أن لا يعتد بخلاف من أسلم بعد نزول الآية وكملت آتته بعد ذلك، ولما رأوا أن الاعتراض لا مناص لهم عنه حاولوا الجواب عنه بأن قالوا: نعم لو اعتبرنا ذلك لم ينعقد إجماع قط فلم ينتفع بالإجماع. لكننا نعتبر قول من دخل في الوجود دون من لم يوجد وحاصله: أنهم أرادوا الفرق بين السابق الميت وبين اللاحق، وهو أن الميت السابق ثبت قوله واستقر وربت عليه الأحكام بخلاف اللاحق فإنه لم يوجد بعد فضلاً عن أن يكون له اجتهاد، ولذلك اعتبر الميت السابق في الإجماع ولم يعتبر قول اللاحق.

(٢) قوله: «أو نقول» بيانه: أنا نستدل بما ذكرناه آنفاً بأن قوله تعالى: ﴿ويتبع غير سبيل المؤمنين﴾ وحديث: «لا تجتمع أمتي على خطأ» يتناول المؤمنين والأمة الذين كانوا حين نزول الآية ووقت التكلم بالحديث، وأما من جاء بعدهم فقد كان معدوماً حينئذ فلا يوصف بإيمان ولا بكونه من الأمة فلا دخل له في الإجماع. وههنا دليل آخر وهو أنه من المحتمل أن يكون لبعض الصحابة قول في الحادثة التي أجمع عليها التابعون يخالف ما أجمعوا عليه فيرجع الأمر إلى مسألة ما إذا اختلفت الصحابة على قولين فهل يجوز لمن بعدهم الإجماع على قول واحد؟.

وعصر. والتابعون إذا أجمعوا فهو إجماع من الأمة ومن خالفهم سالك غير سبيل المؤمنين، ويستحيل بحكم العادة شذوذ الحق عنهم مع كثرتهم كما سبق، ولأنه إجماع أهل العصر فكان حجة كإجماع الصحابة، وما ذكره باطل إذ يلزم على مساقه أن لا ينعقد الإجماع بعد موت من مات من الصحابة في عصر النبي ﷺ وبعده نزول الآية كشهداء أحد واليامة، ولا خلاف في أن موت واحد من الصحابة لا يحسم باب الإجماع، وكما بطل على القطع الالتفات إلى اللاحقين بطل الالتفات إلى الماضين، فالماضي لا يعتبر والمستقبل لا ينتظر وكلية الأمة حاصلة لكل الموجودين في كل وقت^(١)، ويدخل في ذلك الغائب^(٢) لأنه ذو مذهب تمكن مخالفته وموافقته بالقوة، والميت لا يتصور في حقه وفاق ولا خلاف لا بالقوة ولا بالفعل، بل الطفل والمجنون لا ينتظر لأنه بطل منه إمكان الوفاق والخلاف فالميت أولى، وما ذكر من احتمال مخالفة واحد من الصحابة يبطل بالميت الأول من الصحابة فإن إمكان خلافه لا يكون كحقيقة مخالفته.

وهذا للتحقيق لأنه لو فتح باب الاحتمال لبطلت الحجج، إذ ما من حكم إلا يتصور تقدير نسخه ولم ينقل، وإجماع الصحابة يحتمل أن يكون

(١) قوله: «وكلية الأمة حاصل لكل الموجودين... إلخ» سواء كانوا عند تكلم النبي ﷺ بالحديث أو بعده، ألا يرى أن سائر خطاب التكليف نحو أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة يعم الحاضرين ومن بعدهم إلى يوم الدين ولم يختص بمن كان حاضراً، بل هنا ما هو أغرب وهو أنه من جملة نصوص الدليل السمعي ما ليس خطاباً للحاضرين كقوله تعالى: ﴿ومن يشاقق الرسول﴾ الآية. أفتراهم يخصون هذه الآية بالصحابة ويجوزون الشقاق لغيرهم أم يجعلون صدر الآية عاماً في الصحابة وفي غيرهم ويجعلون آخرها خاصاً بالصحابة؟.

(٢) قوله: «ويدخل في ذلك الغائب» يريد أن الغائب تمكن مراجعته واستعلام رأيه في الواقعة بالمراسلة، ويمكن انتظار أوبته فيؤخر الإجماع إلى حين إيباه، فلذلك اعتبر قوله بخلاف الميت فإنه لا تمكن مراجعته ولا ترجى أوبته فلا يعتبر قوله، ويكون إلحاقه باللاحق الذي لم يولد بعد وبالصبي والمجنون إذ لا يعتبر قولهما أولى من إلحاقه بغيرهم.

واحد منهم أضمر المخالفة وأظهر الموافقة لسبب أو رجع بعد أن وافق،
والخبر يحتمل أن يكون كذباً فلا يلتفت إلى هذه الاحتمالات.

فصل

وإذا اختلف الصحابة على قولين فأجمع التابعون على أحدهما^(١)،
فقال أبو الخطاب والحنفية، يكون إجماعاً لقوله عليه السلام: «لا تزال
طائفة من أمتي على الحق» وغيره من النصوص، ولأنه اتفاق من أهل عصر
فهو كما لو اختلف الصحابة على قولين ثم اتفقوا على أحدهما.

وقال القاضي وبعض الشافعية: لا يكون إجماعاً لأنه فتيا بعض الأمة
لأن الذين ماتوا على القول الآخر من الأمة لا يبطل مذهبهم بموتهم، ولذلك
يقال خالف أحمد أو وافقه بعد موته، فأشبهه ما إذا اختلفوا على قولين
فانقرض القائل بأحدهما.

فإن قيل: إن ثبت نعت الكلية^(٢) للتابعين فيكون خلاف قولهم
حراماً، وإن لم يكونوا كل الأمة فلا يكون قولهم إجماعاً أما أن يكونوا كل
الأمة في شيء دون شيء فهذا مناقض.

قلنا: الكلية تثبت بالإضافة إلى مسألة حدثت في زمنهم، أما ما أفتى
به الصحابي فقوله لا يسقط بموته ولو مات القائل فأجمع عليها الباقيون على
خلافه كان إجماعاً. ومن وجه آخر أن اختلاف الصحابة على قولين^(٣) اتفاق
منهم على تسوية الأخذ بكل منها فلا يبطل إجماعهم بقول من سواهم.

(١) قوله: «فصل إذا اختلف الصحابة على قولين... إلخ» ليس هذا مخصوصاً
بالتابعين مع الصحابة، بل أي عصر من الأعصار اختلف أهله فهل يصح اتفاق
أهل العصر بعده على أحد القولين أم لا؟ وأما اتفاق أهل العصر الواحد بعد
اختلافهم فجائز وخالف في ذلك الصيرفي.

(٢) قوله: «إن ثبت نعت الكلية» أي: كونهم كل الأمة.

(٣) قوله: «ومن وجه آخر إن اختلف الصحابة على قولين... إلخ» هذا رد لما توهمه =

فصل

إذا اختلف الصحابة على قولين لم يجز إحداث قول ثالث في قول الجمهور^(١). وقال بعض الحنفية وبعض أهل الظاهر يجوز لأمر ثلاثة: أحدها: أن الصحابة خاضوا خوض مجتهدين ولم يصرحوا بتحريم قول ثالث.

الثاني: أنه لو استدل الصحابة بدليل وعللوا بعلة جاز الاستدلال والتعليل بغيرهما لأنهم لم يصرحوا ببطلانه كذا هنا.

الثالث: أنهم لو اختلفوا في مسألتين فذهب بعضهم إلى الجواز فيهما، وذهب الآخرون إلى التحريم فيهما فذهب التابعي إلى التجويز في

= المانع من أن اختلف الصحابة على قولين إجماع منهم على ذلك، فإذا وجد بعدهم إجماع على قول واحد كان خرقاً للإجماع الأول وجوابه ما قاله الموفق. (١) قوله: «فصل إذا اختلف الصحابة على قولين... إلخ» ظاهر كلام المصنف تخصيص هذه المسألة بالصحابة، وظاهر ما اطلعت عليه من كتب أصحابنا وغيرهم في الأصول عدم التخصيص. فقد قال الطوفي في شرح مختصره: إذا اختلف أهل العصر على قولين امتنع على من بعدهم إحداث قول ثالث عند الجمهور، خلافاً لبعض الحنفية والظاهرية والشيعة انتهى. وصرح بمثله المرادوي في التحرير، والفتوح في مختصره، وابن مفلح في أصوله، وابن الحاجب والإسنوي وغيرهم، ولم أجد أحداً خص هذا بالصحابة، فلعل الموفق خصص المسألة بالصحابة ليكون غيرهم من باب أولى، أو أنه قول انفرد به في الأصول.

ومثال المسألة اختلافهم في جواز أكل المذبوح بلا تسمية، فقال بعضهم: يحل سواء تركت التسمية عمداً أو سهواً، وقال بعضهم: لا يحل مطلقاً. فالقول بأنه إن كان الترك عمداً لا تحل، وإن كان سهواً حلت فيه الخلاف. ومثال آخر وهو الجدل مع الأخوة فإن الأمة اختلفوا فيه فقال بعضهم: المال كله للجد، وقال بعضهم: المال بينهم، فأحداث قول الثالث وهو ما حكاه ابن حزم في المحلى من أن المال كله للأخ هو الذي فيه الخلاف.

إحداهما والتحرير في الأخرى كان جائزاً وهو قول ثالث^(١)

ولنا: أن ذلك^(٢) يوجب نسبة الأمة إلى تضييع الحق والغفلة عنه، فإنه لو كان الحق في القول الثالث كانت الأمة قد ضيعته وغفلت عنه، وخلا العصر عن قائم لله بحجته ولم يبق منهم على أحد، وذلك محال قولهم لم يصرحوا بتحرير قول ثالث. قلنا: ولو اتفقوا على قول واحد فهو كذلك ولم يجوزوا خلافهم^(٣). فأما إذا عللوا بعلّة فيجوز بسواها^(٤) لأنه ليس من فرض دينهم الاطلاع على جميع الأدلة بل يكفيهم معرفة الحق بدليل واحد وليس في الاطلاع على علة أخرى نسبة إلى تضييع الحق بخلاف مسألتنا. وأما إذا اختلفوا في مسألتين فإنهم إن صرحوا بالتسوية بين المسألتين فهو كمسألتنا لا يجوز التفريق، وإن لم يصرحوا به جاز التفريق لأن قوله في كل مسألة موافق مذهب طائفة، ودعوى المخالفة للإجماع ههنا جهل بمعنى المخالفة إذ المخالفة نفي ما أثبتوه أو إثبات ما نفوه، ولم يتفق أهل العصر

(١) قوله: «وهو قول ثالث» يعني: أن الحكم على إحدى المسألتين بالجواز وعلى الأخرى بالتحرير هو إحداهما قول ثالث.

(٢) قوله: «إن ذلك» أي: إحداهما قول ثالث.

(٣) قوله: «قلنا ولو اتفقوا... إلخ» جواب بالمعارضة، والمعنى: أنه لم يلزم أن يصرحوا. ألا تراهم أنهم لو أجمعوا على قول واحد امتنع القول بغيره وإن لم يصرحوا بالامتناع.

(٤) قوله: «فأما إذا عللوا بعلّة... إلخ» جواب عن قولهم لو استدلت الصحابة بدليل... إلخ. وحاصله: أن ما ذكرتموه قياس مع الفارق لا يلتزم مع المدعى لأنه فرق بين استنباط الحكم وبين الدليل والتعليل فلا يقاس أحدهما على الآخر، وذلك أن الحكم يجوز إثباته بعلمتين أو دليلين يخفى أحدهما على أهل العصر الأول ويظهر لأهل العصر الثاني، وليسوا متعبدين بالاطلاع على جميع العلل والأدلة إذ المقصود معرفة الحكم وذلك بالعلّة الواحدة والدليل الواحد. فالعلل والأدلة وسائل لا مقاصد بخلاف الحكم فإنه لا يجوز تعدده في المحل الواحد فيكون منفياً مثبتاً أو واجباً محرماً من جهة واحدة، وهو متعبد به مقصود لذاته فأحداه بعد الاتفاق على غيره خلاف سبيل المؤمنين المقصود ونسبة لهم إلى تضييع الحق وإهماله بخلاف العلة والدليل.

على إثبات أو نفي في حكم واحد ليكون القول بالنفي والإثبات مخالفاً ولا يلتزم الحكم من المسلمين، بل نقول لا يخلو الإنسان من خطأ ومعصية، والخطأ موجود من جميع الأمة وليس محالاً إنما المحال الخطأ بحيث يضيع الحق حتى لا تقوم به طائفة.

ولهذا يجوز أن تنقسم الأمة في مسألتين إلى فرقتين^(١) فتخطيء فرقة

(١) قوله: «ولهذا يجوز أن تنقسم الأمة... إلخ» مثل الطوفي لذلك بخطأ الحنابلة بتقديم بينة الخارج، وإصابة الشافعية في تقديم بينة الداخل، وخطأ الشافعية في إباحة البنت المخلوقة من الزنا، وإصابة الحنابلة في تحريمها وعدم كراهته، وأمثال ذلك كثير لأن الممتنع خطأ جميع الأمة في كلتا المسألتين لا في بعض بالتركيب، أي: ليس الممتنع خطأ الأمة في بعض المسائل خطأ مركباً بأن تخطيء هذه الطائفة في هذه المسألة وهذه الطائفة في تلك المسألة الأخرى، لأن الخطأ المركب جرى ولا دليل على عصمتها منه، إنما دل الدليل السمعي على نفي الخطأ الكلي وهو أن يخطيء مجموع الطائفتين في كل واحدة من المسألتين بخلاف الخطأ المركب، لأنها إن كانت فيه مخطئة من وجه فهي مصيبة من وجه. واعلم أن خطأ كل فرقة في مسألة هو واسطة بين طرفين، فلهذا خرج الخلاف فيه، وذلك أن القسمة تقتضي أنه إما أن تخطيء كل واحدة من الفرقتين في كل واحدة من المسألتين، أو تصيب كِلَ واحدة من الفرقتين في كل واحدة من المسألتين، أو تصيب كل واحدة في مسألة وتخطيء في الأخرى. فالأول ممتنع لأنه خطأ كلي، والثاني: جائز حسن لأنه إصابة كلية، والثالث: واسطة لأنه خطأ من وجه دون وجه، فالنظر إلى ما فيه من الخطأ الحق بالطرف الأول وهو الخطأ الكلي في الامتناع، وبالنظر إلى ما فيه من الصواب الحق بالطرف الثاني وهو الصواب الكلي في الجواز.

تنبيه: ذهب الطوفي من أصحابنا والفخر الرازي في المحصول والامدي في منتهى السؤل إلى القول بالتفصيل في هذه المسألة، وهو أن إحداث القول الثالث إن رفع الإجماع الأول على القولين الأولين لم يجز وإن لم يرفعه جاز. قلت: وهذا تفصيل حسن وهو اختيارنا. مثال الرافع لما اتفق عليه القولان الأولان أن الوالد لا يقتل بولده عند الأكثرين مطلقاً، وقال مالك يقتل إذا تعمد قتله مثل أن يذبحه ذبحاً ونحوه، لا إن حذفه بسيف ونحوه لاحتمال أنه أراد تأديبه فأتى على نفسه خطأ، فلو قال قائل آخر: يقتل بولده مطلقاً كان رافعاً للإجماع الأول. ومثال ما ليس =

في مسألة وتصيب فيها الأخرى، وتخطيء في المسألة الأخرى وتصيب فيها
المخطئة الأولى. والله أعلم.

فصل

إذا قال بعض الصحابة قولاً^(١) فانتشر^(٢) في بقية الصحابة فسكتوا فإن
لم يكن قولاً في تكليف فليس بإجماع وإن كان فعن أحمد رضي الله عنه ما
يدل^(٣) على أنه إجماع وبه قال أكثر الشافعية.

وقال بعضهم يكون حجة^(٤) ولا يكون إجماعاً، وقال جماعة آخرون

= رافعاً للإجماع ما لو قال بعض الأمة باعتبار النية في كل طهارة، وقال البعض الآخر
باعتبارها في بعض الطهارات دون بعض كقول أبي حنيفة تعتبر للتيمم دون
الوضوء، فالقول في إثباتها في البعض دون البعض لا يمتنع، كأن يعتبر النية معتبر
في الوضوء دون الوضوء مثلاً لأنه لم يرفع الإجماع الأول بل وافق كل فريق في
بعض ما ذهب إليه.

(١) قوله: «فصل إذا قال بعض الصحابة قولاً... إلخ» فرض المصنف هذه المسألة في
الصحابة وليست مختصة بهم، بل هذه مسألة الإجماع السكوتي منهم ومن غيرهم من
مجتهد الأعصار، ولكنها مقيدة بما إذا قال بعض الأئمة قولاً وسكت الباقون مع
اشتهار ذلك القول فيهم وكان تكليفاً هل يكون إجماعاً أو لا؟ فهي على الخلاف
المذكور في المتن، ولعل المصنف جنح إلى أن المسألة مختصة بالصحابة دون غيرهم
وهو الذي يشعر به كلامه ويكون هذا من مختاراته، وإليه مال الماوردي في الحاوي
والرويان في البحر.

(٢) قوله: «فانتشر» أي: شرطه الاشتهار، فلو لم يشتهر فيهم لم يدل سكوتهم على
الموافقة، ولو لم يكن تكليفاً لم يكن إجماعاً ولا حجة لأن الإجماع أمر ديني وما ليس
تكليفاً ليس دينياً بل هو دنيوي.

(٣) قوله: «ما يدل» أشار به إلى أنه ليس قولاً صريحاً عن أحمد.

(٤) قوله: «وقال بعضهم يكون حجة» أي: ظنية وليس بإجماع تمتنع مخالفته وهو قول أبي
هاشم وإختيار الأمدى. قال الصفي الهندي: ولم يصر أحد إلى عكس هذا القول يعني
أنه إجماع لا حجة ويمكن القول به كالإجماع المروي بالأحاديث عند من لم يقل
بحجته.

لا يكون حجة ولا إجماعاً^(١)، ولا ننسب إلى ساكت قولاً إلا أن تدل قرائن الأحوال على أنهم سكتوا مضميرين للرضا وتجوز الأخذ به، وقد يسكت من غير إضمار الرضا لسبعة أسباب:

أحدها: أن يكون لمانع^(٢) في باطنه لا يطلع عليه، الثاني: أن يعتقد أن كل مجتهد مصيب^(٣) الثالث: أن لا يرى الإنكار في المجتهدات ويرى ذلك القول سائغاً لمن أداه اجتهاده إليه وإن لم يكن هو موافقاً. الرابع: أن لا يرى البدار في الإنكار مصلحة لعارض من العوارض ينتظر زواله فيموت قبل زواله أو يشتغل عنه. الخامس: أن يعلم أنه لو أنكر لم يلتفت إليه وناله ذل وهوان كما قال ابن عباس حين سكت عن القول بالعول في زمن عمر رضي الله عنه كان رجلاً مهيباً فهبته. السادس: أن يسكت لأنه متوقف في المسألة لكونه في مهلة النظر. السابع: أن يسكت لظنه أن غيره قد كفاه الإنكار وأغناه عن الإظهار لأنه فرض كفاية، ويكون قد غلط فيه وأخطأ في وهمه.

(١) قوله: «لا يكون حجة ولا إجماعاً» هو قول للشافعي. وقاله داود الظاهري وابنه والمرضى وإمام الحرمين، وقال: أنه آخر أقوال الشافعي. وقال الغزالي والرازي والآمدي أنه نص الشافعي في الجديد، وقال الجويني: أنه ظاهر مذهبه، وقال في المستصفي والمختار: أنه ليس بإجماع ولا حجة ولا هو دليل على تجوز الاجتهاد في المسألة إلا إذا دلت قرائن الأحوال على أنهم سكتوا مضميرين الرضا وجواز الأخذ به عند السكوت، والدليل عليه أن فتواه إنما تعلم بقوله الصريح الذي لا يتطرق إليه احتمال وتردد، والساكت متردد فقد يسكت من غير إضمار الرضا لسبعة أسباب ثم سردها على نحو ما سردها المصنف متابعاً له. قال المحقق الطوفي: وهذا أحق الأقوال لأن إفادة القرائن العلم بالرضا كإفادة النطق له فيصير كالإجماع النطقي من الجميع انتهى. قلت: وهذا الذي هو نعتمده ونختاره.

(٢) قوله: «أحدها أن يكون المانع لمانع» أي من إظهار القول لكن قد تظهر قرائن السخط عليه مع سكوته.

(٣) قوله: «الثاني أن يعتقد... إلخ» أي: فلا يرى الإنكار في المجتهدات أصلاً ولا يرى الجواب إلا فرض كفاية فإذا كفاه من هو مصيب سكت وإن خالف اجتهاده.

ولنا: إدخال الساكت لا يخلو من سبعة أقسام: أحدها أن يكون لم ينظر في المسألة. الثاني أن ينظر فيها فلا يتبين له الحكم وكلاهما خلاف الظاهر، لأن الدواعي متوفرة والأدلة ظاهرة وترك النظر خلاف عادة العلماء عند النازلة، ثم يفضي ذلك إلى خلو الأرض عن قائم لله بحجته. الثالث أن يسكتوا تقية فلا يظهر سببها، ثم يظهر قوله عند ثقاته وخاصته فلا يلبث القول أن ينتشر. الرابع أن يكون سكوتهم لعارض لم يظهر وهو خلاف الظاهر، ثم يفضي إلى خلو العصر عن قائم لله بحجته. الخامس أن يعتقد أن كل مجتهد مصيب فليس ذلك قولاً لأحد من الصحابة^(١)، ولهذا عاب

(١) قوله: «فليس ذلك قولاً لأحد من الصحابة» هذا كالصريح بأن مذهب الموفق تخصيص المسألة بالصحابة دون من بعدهم.

تنبيه: القاعدة بمقتضى العقل واللغة أن لا ينسب إلى ساكت قول إلا بدليل يدل على أن سكوته كالقول حكماً أو حقيقة لأن السكوت عدم محض، والأحكام لا ترتب على العدم ولا تستفاد منه الأقوال، فلهذا لو أثلف إنسان مال غيره وهو ساكت لم يمنعه ولم ينكر عليه ضمن المتلف ولا يحصل سكوت المالك إذناً فيه، ولو ادعى شخص دعوى فلم يجب بنفي ولا بإثبات لم يكن مقراً بالحق بسكوته، بل يقول له الحاكم إن أجبت وإلا جعلتك ناكلاً، فإذا لم يجب قضى لوجود شرط القضاء وهو عدم إجابته له تزيلاً له منزلة الإقرار لظهوره فيه لا أنه إقرار حقيقة.

وهذا من المواضع المستثناة التي ينسب فيها إلى الساكت قول بدليل، ولو قيل له أطلقت امرأتك؟ أو زوجت ابنتك فلاناً؟ أو بعته أو رهنته أو وهبته هذه العين؟ أو لفلان عندك كذا؟ فسكت لم يكن إقراراً، أما إذا قام دليل شرعي أو عقلي على نسبة القول أو مقتضاه إلى الساكت عمل به، كقوله عليه الصلاة والسلام في البكر: «إذنها صماتها»، وكذلك ضحكها وبكاؤها يعني في تزويجها، وكقولنا إن إقرار النبي ﷺ على قول أو فعل مع علمه به وقدرته على إنكاره حجة، وإن الإجماع السكوتي حجة لقيام الدليل على أن السكوت ههنا كالقول.

ومن هذا الباب وقع النزاع بين العلماء في بيع المعاطاة نحو خذ وأعطني، أو يتعاطيان بلا قول أصلاً من إيجاب وقبول، فالمشهور عن الشافعي عدم صحة البيع بها لأن مال الغير حرام إلا بالتراضي، وهو خفي في النفس يحتاج إلى قول يدل عليه لأن الساكت لا ينسب إليه قول. والصحيح الأكثر عن العلماء صحته لدلالة السكوت مع قرائن الأحوال على الرضا قطعاً، ولاصطلاح الناس عليه في كل عصر من غير تكبير فكان إجماعاً.

بعضهم على بعض وأنكر بعضهم على بعض مسائل انتحلوها، ثم العادة أن من ينتحل مذهباً يناظر عليه ويدعو إليه كما نشاهد في زمننا. السادس أن لا يرى الإنكار في المجتهديات وهو بعيد لما ذكرناه فثبت أن سكوته كان لموافقته. ومن وجه آخر أن التابعين كانوا إذا أشكل عليهم مسألة فنقل إليهم قول صحابي منتشر وسكوت الباقيين كانوا لا يجوزون العدول عنه فهو إجماع منهم على كونه حجة، ومن وجه آخر أنه لو لم يكن هذا إجماعاً لتعذر وجود الإجماع إذ لم ينقل إلينا في مسألة قول كل علماء العصر مصرحاً به، وقول من قال هو حجة وليس بإجماع غير صحيح، فإننا إن قدرنا رضی الباقيين كان إجماعاً وإلا فيكون قول بعض أهل العصر والله أعلم.

مسألة: يجوز أن ينعقد الإجماع عن اجتهاد وقياس ويكون حجة، وقال قوم لا يتصور لك إذ كيف يتصور اتفاق الأمة مع اختلاف طبائعها وتفاوت أفهامها على مظنون^(١)؟ أم كيف تجتمع على قياس مع اختلافهم في القياس؟ وقال آخرون: هو متصور وليس بحجة، لأن القول بالاجتهاد يفتح باب الاجتهاد ولا يجب.

ولنا: أن هذا إنما يستنكر فيما يتساوى فيه الاحتمال، أما الظن الأغلب فيميل إليه كل أحد، فأى بُعد في أن يتفقوا على أن النبيذ في معنى الخمر^(٢) في التحريم لكونه في معناه في الإسكار. وأكثر الإجماعات مستندة إلى عمومات وظواهر وأخبار آحاد مع تطرق الاحتمال.

وإذا جاز اتفاق أكثر الأمم على باطل مع أنه ليس لهم دليل قطعي ولا ظني، لم لا يجوز الاتفاق على دليل ظاهر وظن غالب؟ وأما منع تصوره

(١) قوله: «على مظنون» أي: ولو تصور لكان حجة لكنه لم يتصور وإليه ذهب ابن جرير الطبري.

(٢) قوله: «في معنى الخمر» هكذا وجدت هذه العبارة، وعبارة المستصفي في معنى الخمر في الإسكار فهو في معناه في التحريم.

بناء على الخلاف في القياس فإننا نفرض ذلك في الصحابة وهم متفقون عليه والخلاف حدث بعدهم وإن فرض ذلك بعد حدوث الخلاف فيستند أهل القياس إليه، والآخرين إلى اجتهاد في مظهره ليس بقياس وهو في الحقيقة قياس^(١) فإنه قد يظن غير القياس قياساً وكذلك بالعكس. وإذا ثبت تصوره فيكون حجة لما سبق من الأدلة على الإجماع.

فصل

الإجماع ينقسم إلى مقطوع ومظنون^(٢) فالمقطوع ما وجد فيه الاتفاق^(٣) مع الشروط التي لا تختلف فيه مع وجودها ونقله أهل التواتر،

(١) قوله: «وهو في الحقيقة قياس» معناه: أن كثيراً من منكري القياس استندوا إليه في مواضع وسموه بغير اسمه كالتمنيح والتنقيح المناط، فبعضهم يقول: لا يقضي القاضي وهو جائع وهو في الحقيقة قياس على الغضب بالجامع المعروف، ويقولون به بحالة الغضب على حالة الجوع وغيرها من الأحوال، والحنفية مع قولهم: «لا قياس في الكفارات» أوجبوا الكفارة على الصائم بالأكل والشرب، وهو في الحقيقة قياس على الوطء بجامع الإفساد. وقالوا: هذا تنقيح المناط اعتباراً من حديث الأعرابي لعموم الإفساد لا لخصوص الجماع.

(٢) قوله: «فصل الإجماع ينقسم إلى مقطوع ومظنون... إلخ» ذكر في هذا الفصل أقسام الإجماع. ومحصلاها: أن الإجماع إما نطقي أو سكوتي، وكل واحد منهما إما منقول بالتواتر أو بالأحاد، فالأقسام أربعة وإليك بيانها: فأما النطقي: فهو ما اتفق عليه مجتهدو الأمة جميعهم بحيث أن كل واحد منهم نطق بصريح الحكم في الواقعة نفياً أو إثباتاً، والسكوتي: ما نطق به البعض وسكت عنه البعض الآخر. وكل واحد من هذين إما أن ينقل تواتراً أو أحاداً على صفته، بأن ينقل أن الكل نطقوا به أو نطق به البعض دون الآخر. وهذه الأقسام درجات فأقواها النطقي المتواتر، ثم النطقي المنقول أحاداً، ثم السكوتي المتواتر، ثم السكوتي الأحادي. وباعتبار هذه المراتب يكون ترجيح أحدها على غيره.

(٣) قوله: «الاتفاق» أي: اتفاق جميع من يصح الإجماع منهم مع وجود الشروط التي هي غير مختلف فيها وقد تقدم المختلف فيه، كأن يتفق أهل العصر الثاني على أحد قولي أهل العصر الأول، أو يوجد بقول البعض وسكوت البعض، أو يوجد الاتفاق في بعض العصر ولم ينقض حتى خولف، أو يجتمع الصحابة دون التابعي المعاصر. وبالجملة =

والمظنون ما اختلف فيه أحد القيدين بأن توجد مع الاختلاف فيه كالاتفاق في بعض العصر وإجماع التابعين على أحد قولي الصحابة، أو يوجد القول من البعض والسكوت من الباقيين، أو توجد شروطه لكن ينقله آحاد.

وذهب قوم إلى أن الإجماع لا يثبت بخبر الواحد، لأن الإجماع دليل قاطع يحكم به على الكتاب والسنة^(١) وخبر الواحد لا يقطع به فكيف يثبت به المقطوع؟ وليس ذلك بصحيح فإن الظن متبع في الشرعيات، والإجماع المنقول بطريق الآحاد يغلب على الظن فيكون ذلك دليلاً كالنص المنقول بطريق الآحاد.

وقولهم هو دليل قاطع. قلنا: قول النبي ﷺ دليل قاطع في حق من شافهه أو بلغه بالتواتر، وإذا نقله الآحاد كان مظنوناً وهو حجة، فالإجماع كذلك بل هو أولى فإنه أقوى من النص لتطرق النسخ إلى النص وسلامة الإجماع منه، فإن النسخ إنما يكون بنص والإجماع لا يكون إلا بعد انقراض زمن النص.

فصل

الأخذ بأقل ما قيل ليس تمسكاً بالإجماع^(٢) نحو اختلاف الناس في

= فكل إجماع غير إجماع الصحابة مختلف فيه، والخلاف فيه أيضاً مع الظاهرية كما سبق.

(١) قوله: «لأن الإجماع... إلخ» حاصل قولهم: أن الإجماع قاطع وخبر الواحد ظني فلا يثبت القاطع بالظني لأن الضعيف لا يكون مستنداً للقوي. ومحصل الجواب من وجهين:

أحدهما: أن نقل الخبر الظني يوجب العمل، فنقل الإجماع القطعي آحاداً أولى أن يوجب العمل، لأن الظن واقع في ذات خبر الواحد وطريقه، والإجماع إنما وقع الظن في طريقه لا في ذاته، وإذا وجب العمل بالأول كان بالثاني أوجب. الوجه الثاني: أن الظن متبع في الشرع وهو مناط العمل، والظن حاصل بالإجماع المنقول آحاداً فليعتبر.

(٢) قوله: «فصل الأخذ بأقل ما قيل... إلخ» لم يخالف في هذا الأصل إلا بعض الفقهاء. =

دية الكتابي، فليل دية المسلم وقيل النصف وقيل الثلث. فالقائل إنها الثلث ليس هو متمسكاً بالإجماع، لأن وجوب الثلث متفق عليه، وإنما الخلاف في سقوط الزيادة وهو مختلف فيه، فكيف يكون إجماعاً؟ ولو كان إجماعاً كان مخالفه خارقاً للإجماع وهذا ظاهر الفساد. والله تعالى أعلم.

= قاعدة وتممة: قول القائل لا أعلم خلافاً في كذا لا يكون إجماعاً لجواز الاختلاف، وبهذا قال الجمهور ومنهم الصيرفي وابن حزم في الأحكام، وقال في كتاب الإعراب: نص عليه الشافعي في الرسالة، وكذلك أحمد بن حنبل. وقال ابن القطان: قول القائل: «لا أعلم خلافاً» إن كان من أهل العلم فهو حجة، وإن لم يكن من الذين كشفوا الإجماع والاختلاف فليس بحجة. قلت: وهو تفصيل حسن وإليه مال الماوردي، وزعم قوم أن العالم إذا قال لا أعلم خلافاً فهو إجماع وهو فاسد عقلاً ووقوعاً. وهنا تم الكلام على الإجماع على ما ذكره المصنف.

الأصل الرابع استصحاب الحال ودليل العقل^(١)

إعلم أن الأحكام السمعية لا تدرك بالعقل، لكن دَلَّ العقل على براءة الذمة من الواجبات وسقوط الحرج عن الحركات والسكنات قبل بعثة الرسل. فالنظر في الأحكام إما في إثباتها وإما في نفيها، فأما الإثبات فالعقل قاصر عنه^(٢) وأما النفي^(٣) فالعقل قد دل عليه إلى أن يرد دليل السمع الناقل عنه فيتتهض دليلاً على أحد الشطرين^(٤). ومثاله لما دل السمع على خمس صلوات بقيت السادسة غير واجبة لا لتصريح السمع بنفيها فإن لفظه قاصر على إيجاب الخمسة، لكن كان وجوبها متتفياً ولا مثبت للوجوب فيبقى على النفي الأصلي، وإذا أوجب عبادة على قادر بقي العاجز على ما كان عليه، ولو أوجبها في وقت بقيت في غيره على البراءة

(١) استصحاب الحال هو ظن دوام الشيء بناء على ثبوت وجوده قبل ذلك، وقد اختلف الأصوليون في كونه حجة أم لا. فذهب الأكثرون منهم مالك وأحمد والمزني والصبيري وإمام الحرمين والغزالي وجماعة من أصحاب الشافعي إلى أنه حجة، وذهب جمهور الحنفية وأبو الحسين البصري وأبو الخطاب من أصحابنا وجماعة من المتكلمين إلى أنه ليس بحجة، وهذا النوع هو الذي يعبر عنه الفقهاء بقولهم الأصل بقاء ما كان على ما كان عليه.

(٢) قوله: «فالعقل قاصر عنه» معناه: أن العقل لا يدل على ثبوت الحكم الشرعي بناء على أن العقل هاد ومرشد لا مشرع وموجب.

(٣) قوله: «وأما النفي» أي: نفي الحكم الشرعي.

(٤) قوله: «على أحد الشطرين» أي: إما نفي الحكم المذكور أو إثباته؛ لأن معنى الاستصحاب أن يكون الحكم موجوداً بوجود الشيء أو عدمه مصاحباً لاعتقادنا أو لقلوبنا وأذهاننا.

الأصلية، فإن قيل إذا كان العقل إنما كان دليلاً بشرط أن لا يرد سمع فبعد وضع الشرع لا يعلم نفي السمع، وممتهاكم عدم العلم بوروده وعدم العلم ليس بحجة، ولو جاز ذلك لجاز للعامي النفي مستنداً إلى أنه لم يبلغه دليل. قلنا: انتفاء الدليل قد يعلم وقد يظن^(١)، فإننا نعلم أنه لا دليل على وجوب صوم شوال ولا صلاة سادسة إذ لو كان لنقل وانتشر ولم يخف على جميع الأمة، وهذا علم بعدم الدليل لا عدم علم بالدليل، فإن عدم العلم بالدليل ليس حجة، والعلم بعدم الدليل حجة.

وأما الظن فإن المجتهد إذا بحث عن مدارك الأدلة فلم يظهر له مع أهليته وإطلاعه على مدارك الأدلة، وقدرته على الاستقصاء وشدة بحثه وعنايته، غلب على ظنه انتفاء الدليل فنزل ذلك منزلة العلم في وجوب العمل لأنه ظن استند إلى بحث واجتهاد، وهذا غاية الواجب على المجتهد.

وأما العامي فلا قدرة له فإن الذي يقدر على التردد في بيته لطلب متاع إذا فتش وبالغ أمكنه القطع بنفي المتاع، والأعمى الذي لا يعرف البيت ولا يدري ما فيه لا يمكنه ادعاء نفي المتاع.

(١) قوله: «قلنا انتفاء الدليل... إلخ» تقرير هذا الجواب أن يقال: إن الناس إما عامي لا يمكنه البحث والاجتهاد في طلب الدليل، أو مجتهد يمكنه ذلك، فإن كان عامياً فتمسكه بالاستصحاب مع عدم الدليل الناقل هو تمسك بالجهل، فهو لعدم أهليته كالأعمى يطوف في البيت على متاع وآلة البصر لا تساعده على إدراكه. أما المجتهد الذي يمكنه الوقوف على الدليل فتمسكه بعد الجهد والاجتهاد في طلبه إنما هو بالعلم بعدم الدليل، لا بعدم العلم بالدليل، فهو كبصير اجتهد في طلب المتاع من بيت ليس فيه شيء يستر المتاع ويخفيه عن طالبه فيجزم بعدمه عند ذلك، فكذلك المجتهد إذا بالغ في طلب الدليل فلم يجده جزم بعدمه، فإن لم يجزم بعدمه غلب على ظنه وهو كاف في العمل لا سيما وقواعد الشرع قد مهدت وأدلته قد اشتهرت، وفي الدواوين قد دونت، فعند استفراغ الوسع في طلب الدليل ممن هو أهل النظر والاجتهاد يعلم أنه لا دليل هنالك، وحيثئذ يكون الاستصحاب منه تمسكاً بالعلم بعدم الدليل الناقل لا بعدم العلم به.

فإن قيل: ليس للاستقصاء غاية محدودة بل للمجتهد بداية ووسط ونهاية، فمتى يحل له أن ينفي الدليل السمعي والبيت محصور وطلب اليقين فيه ممكن ومدارك الشرع غير محصورة فإن الأخبار كثيرة وربما غاب راوي الحديث. قلنا: مهما علم الإنسان أنه قد بلغ وسعه فلم يجد فله الرجوع إلى دليل العقل، فإن الأخبار قد دونت والصحاح قد صنفت، فما دخل فيها محصور وقد انتهت ذلك إلى المجتهدين وأوردوها في مسائل الخلاف.

فإن قيل: لم لا يكون واجباً لا دليل عليه؟ أو له دليل لم يبلغنا؟ قلنا: أما إيجاب ما لا دليل عليه فمحال لأنه تكليف ما لا يطاق، ولذلك نفينا الأحكام قبل ورود الشرع، والبحث يدلنا على عدم الدليل على ما ذكرناه.

وأما استصحاب دليل الشرع^(١) فكاستصحاب العموم إلى أن يرد تخصيص، واستصحاب النص إلى أن يرد نسخ، واستصحاب حكم دل الشرع على ثبوته في دوامه كالمملك الثابت وشغل الذمة بالإتلاف والإلتزام، وكذلك الحكم بتكرار الزوم إذا تكررت الأسباب كتكرار شهر رمضان وأوقات الصلوات. فالاستصحاب إذن عبارة عن التمسك بدليل عقلي أو شرعي وليس راجعاً إلى عدم الدليل بل إلى دليل ظن مع انتفاء المغير أو العلم به.

(١) قوله: «وأما استصحاب دليل الشرع» أي: وأما التمسك بدليل شرعي لم يظهر عنه ناقل فهو كاف وذلك كما مثل له المصنف، وكاستصحاب كل حكم ثابت كالمملك حتى يوجد ما يزيله كالبيع والهبة، وشغل الذمة حتى يوجد ما يفرغها بأداء الدين إن كانت مشغولة بدين أو بأداء قيمة المتلف إن كانت مشغولة بإتلاف شيء، وغير ذلك من الشواغل. والحاصل: أنه كل ما كان أصلاً في الدلالة من جهة النص وجب حمل اللفظ عليه حتى يقوم الدليل الناقل عنه، فاللفظ يحمل على حقيقته حتى يقوم دليل المجاز إلى غير ذلك. ومن هنا يظهر أن الاستصحاب على نوعين: حكمي كما مثلنا بالمملك ونحوه، ولفظي وهو ما كان في الألفاظ كالحقيقة ونحوها.

فصل

فأما استصحاب حال الإجماع في محل الخلاف فليس بحجة في قول الأكثرين^(١) وقال بعض الفقهاء: هو دليل واختاره أبو إسحاق بن شاقلا^(٢) مثاله أن يقول في المتيّم إذا رأى الماء في أثناء الصلاة الإجماع منعقد على صحة صلاته ودوامها، فنحن نستصحب ذلك حتى يأتينا دليل يزيلنا عنه^(٣)، وهذا فاسد لأن الإجماع إنما دل على دوامها حال العدم، فأما مع الوجود فهو مختلف فيه ولا إجماع مع الاختلاف، واستصحاب الإجماع عند انتفاء الإجماع محال، وهذا كما أن العقل دل على البراءة الأصلية بشرط عدم دليل السمع فلا يبقى له دلالة مع وجود دليل السمع، وهذا لأن كل دليل يضاذه نفس الخلاف لا يمكن استصحابه معه، والإجماع يضاذه نفس

(١) قوله: «فصل فأما استصحاب حال الإجماع... إلخ» حاصله: أنه إذا أجمع أهل الإجماع على حكم في حالة من الأحوال ثم تغيرت صفة المجمع عليه وحصل الاختلاف فيه فهل يبقى الإجماع الأول حجة فيستدل من لم يغير الحكم باستصحاب الحال أم لا؟ وقد مثل المصنف بما يوضح هذا.

(٢) قوله: «واختاره أبو إسحاق بن شاقلا» ضبطه شمس الدين محمد بن أبي الفتح البعلبي في كتابه (المطلع على أبواب المقنع) فقال: وشاقلا بالشين المعجمة والقاف الساكنة بعد الألف وآخره ألف ساكنة، هكذا قيّدناه عن بعض شيوخنا، وكذا سمعته من غير واحد منهم.. ثم قال ما ملخصه: هو إبراهيم بن أحمد بن عمر بن حمدان بن شاقلا البزار، جليل القدر كثير الرواية حسن الكلام في الأصول والفروع، درس بجامع المنصور وجامع القصر، توفي سنة تسع وستين وثلثمائة عن أربع وخمسين سنة.

(٣) قوله: «فنحن نستصحب ذلك... إلخ» حاصله: أن الخصم احتج بأن الحكم الثابت قبل الخلاف بالإجماع حاصل في كل متحقق دوامه فيكون هذا الحكم دائم الثبوت وهو المطلوب. وحاصل الجواب: أن الأصل في كل متحقق دوامه ما لم يوجد ما ينافيه، ومن المعلوم أن الخلاف الحادث ينافي الإجماع الأول فلا يبقى الحكم مجمعاً عليه وهو المطلوب.

الخلاف، والعموم والنص^(١) ودليل العقل لا يضاذه نفس الاختلاف فلذلك صح استصحابه معه.

(١) قوله: «والعموم والنص... إلخ» هذا جواب بالفرق. وحاصله: أن الخصم جعل استصحاب حال الإجماع المذكور مقيساً على العموم في أنه يصير بعض التخصيص حجة، فأجاب المصنف: بأن هذا قياس مع الفارق. وبيانه: أن الإجماع في صورة التيمم مثلاً إنما حصل حال عدم الماء، أما حال وجوده فهو مختلف فيه والخلاف يصاد الإجماع فلا يجتمعان، ولا يبقى الإجماع مع الخلاف حال عدم الماء مثلاً، كما أن النفي الأصلي الدال على عدم الحكم لا يبقى مع الدليل السمعي الناقل عن حكم النافي لكونه يضاذه، فالقياس على العموم قياس باطل لأن العموم والنص ودليل العقل كالقياس من حيث أن الاختلاف في الحكم لا ينافيها فيصح التمسك بها مع الاختلاف، ولا كذلك الإجماع فإن الخلاف ينافيه فلا يصح التمسك به معه.

خاتمة: حقق المحقق ابن القيم في (أعلام الموقعين) مباحث الاستصحاب تحقيقاً بديعاً فأحببنا أن نقل هنا زبدته قال - بعد أن برهن أن في القياس والنظر إلى إيماء النص وتبيينه وإشارته وعرفه عند المخاطبين غنية عن الاستصحاب وإن حاصل القياس الصحيح الذي هو عبارة عن بيان أن المنصوص على علته التي يجري النص عليها جار مجرى التنصيص على التعميم في اللفظ -: إن الاستصحاب استفعال من الصحبة وهي استدامة إثبات ما كان ثابتاً أو نفي ما كان منفيماً وهو على ثلاثة أقسام: استصحاب البراءة الأصلية، واستصحاب الوصف المثبت للحكم الشرعي حتى يثبت خلافه، واستصحاب حكم الإجماع في محل النزاع.

فأما النوع الأول: فقالت طائفة من الفقهاء والأصوليين وبعض الحنفية أنه يصلح لأن يدفع به من ادعى تغيير الحال لا لبقاء الأمر على ما كان فإن بقاءه على ما كان إنما هو مستند إلى موجب الحكم لا إلى عدم المغير له، فإذا لم نجد دليلاً نافياً ولا مثبتاً أمسكنا، لا نثبت الحكم ولا نفيه بل ندفع بالاستصحاب دعوى من أثبت، فيكون حال المتمسك كحال المعترض مع المستدل فهو يمنعه الدلالة حتى يثبتها، لا أنه يقيم دليلاً على نفي ما ادعاه، وهذا غير حال المعارض، فالمعارض لون والمعترض لون، فالمعترض يمنع دلالة الدليل والمعارض يسلم دلالاته وقيم دليلاً على نفيته، وذهب الأكثرون من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم إلى أنه =

فصل

والنافي للحكم يلزمه الدليل^(١) وقال قوم في الشرعيات كقولنا^(٢)، وفي

يصلح لإبقاء الأمر على ما كان عليه، قالوا: لأنه إذا غلب على الظن انتفاء الناقل =
غلب على الظن بقاء الأمر على ما كان عليه.

وأما النوع الثاني: وهو استصحاب الوصف المثبت للحكم حتى يثبت خلافه، فهو
حجة كاستصحاب حكم الطهارة وحكم الحدث، واستصحاب بقاء النكاح وبقاء
الملك وشغل الذمة بما تشتغل به حتى يثبت خلاف ذلك.

وأما النوع الثالث: فهو استصحاب حكم الإجماع في محل النزاع، فقال المزني
والصيرفي وابن شاقلا وابن حامد وأبو عبيد الله الرازي: هو حجة، وقال ابن حامد
في أحد قوله وأبو الطيب الطبري والقاضي أبو يعلى وابن عقيل وأبو الخطاب
والحلواني وابن الزاغوني: ليس بحجة.

ولكل من أصحاب النفي والإثبات حجج أوضحها ابن القيم بما يطول ذكره هنا،
ثم قال: وبالجمله فإن الاستصحاب لا يجوز الاستدلال به إلا إذا اعتقد انتفاء
الناقل، فإن قطع المستدل بانتفاء الناقل قطع بانتفاء الحكم كما يقطع ببقاء شريعة
محمد ﷺ وأنها غير منسوخة، وإن ظن انتفاء الناقل أو ظن انتفاء دلالته ظن انتفاء
النقل، وإن كان الناقل معنى مؤثراً وتبين له عدم اقتضائه تبين له انتفاء النقل.

مثل رؤية الماء في الصلاة لا ينقض الوضوء، وإلا فمع تجويزه لكونه ناقضاً
للوضوء لا يطمئن ببقاء الوضوء، وهكذا كل من وقع النزاع في إنقاض وضوئه
ووجوب الغسل عليه فإن الأصل بقاء طهارته، كالنزاع في بطلان الوضوء بخروج
النجاسات من غير السبيلين، وبالخارج النادر منهما، وبمس النساء بشهوة وغيرها،
وبأكل ما مسته النار، وغسل الميت، وغير ذلك، لا يمكنه اعتقاد استصحاب الحال
فيه حتى يتيقن له بطلان ما يوجب الانتقال وإلا بقي شاكاً وإن تبين له صحة
الناقل، كما لو أخبره فاسق بخبر فإنه مأمور بالتبين والتثبت، لم يؤمر بتصديقه ولا
بتكذيبه فإن كليهما ممكن منه، وهو مع خبره لا يستدل باستصحاب الحال كما كان
يستدل به بدون خبره. ومن أراد خوض هذا العباب فعليه بأعلام الموقعين فإن فيه
الكثير الطيب.

(١) قوله: «فصل والنافي للحكم يلزمه الدليل» بيانه: أن المستدل على نفي الحكم
كأن يقول ما الأمر كذا أو ليس الأمر كذا هل يكفي مجرد النفي ويكون مقبولاً منه =

العقليات لا دليل عليه، وقال قوم لا دليل عليه مطلقاً لأمرين: أحدهما أن المدعى عليه الدين لا دليل عليه. والثاني أن الدليل على النفي متعذر فكيف يكلف ما لا يمكن إقامة الدليل على براءة الذمة؟ ولنا^(١) قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصْرِيًّا تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ ومن المعنى^(٢) يقال للنافي ما ادعت نفيه علمته أم أنت شاك فيه؟ فإن أقر بالشك^(٣) فهو معترف بالجهل وإن ادعى العلم^(٤) فإما أن يعلم بنظر أو تقليد، فإن ادعى العلم بتقليد فهو أيضاً

= أم لا بد من أن يقيم دليلاً على ما ادعاه من النفي؟ فقال قوم: لا بد من الدليل، وقال قوم: يكفي النفي ولا يلزمه دليل، وقال قوم: يلزمه الدليل في العقليات دون الشرعيات. والمشهور وهو قول الأكثرين: أنه يلزمه إقامة الدليل على نفي الحكم الذي ادعى نفيه ولا يكفي مجرد دعوى النفي.

(٢) قوله: «وقال قوم في الشرعيات... إلخ» كقوله: لا تشترط النية في الصلاة ولا يلزمه في العقليات نحو ليس العالم بقديم.

* * *

(١) قوله: «لنا» أي: على أن نافي الحكم يلزمه الدليل وجهان: أحدهما: أن الله تعالى ألزم النافي الدليل في مقام المناظرة، فلو لم يلزمه لما ألزمه إياه لأنه تعالى عدل في مناظرته وفي سائر أفعاله. وبيان ذلك في قوله حكاية عن اليهود والنصارى: ﴿وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصْرِيًّا﴾ فهي دعوى نافية فأجاب سبحانه بقوله: ﴿تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ﴾ ثم أمر نبيه ﷺ بمطالبتهم بدليل دعواهم النافية فقال: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ أي: أقيموا الدليل على أنه لا يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى وهو إلزام الدليل على دعوى النفي وهو المطلوب.

(٢) قوله: «ومن المعنى» هذا هو الجواب الثاني.

(٣) قوله: «فإن أقر بالشك» أي: فلا يطالب الشاك بالدليل لأنه معترف بجهله وعدم معرفته.

(٤) قوله: «وإن ادعى العلم» بأن قال: أنا متيقن للنفي، قيل له: يقينك هذا حصل عن ضرورة أو عن دليل، ولا نعد معرفة النفي ضرورة لأننا لسنا في لجة بحر أو على جناح نسر، وليس بين أيدينا فرات ولا نيل، ولا نعد معرفة النفي ضرورة، وإن لم يعرفه ضرورة، فإنما عرفه عن تقليد أو عن نظر، فالتقليد لا يفيد العلم فإن الخطأ =

معترف بعمى نفسه وإنما يدعي البصيرة لغيره، وإن كان بنظر فيحتاج إلى بيانه؛ ولأنه لو أسقط الدليل عن النافي لم يعجز المثبت عن التعبير عن مقصود إثباته بالنفي^(١)، فيقول بدل قوله محدث ليس بقديم، وبدل قوله قادر ليس بعاجز، وقولهم إن المدعى عليه الدّين لا دليل عليه^(٢) عنه

= جائز على المقلد، والمقلد معترف بعمى نفسه وإنما يدعي البصيرة لغيره، وإن كان عن نظر فلا بد من بيانه وهذا أصل الدليل.

(١) قوله: «ولأنه لو أسقط الدليل... إلخ» أسقط هنا مبني للمجهول وهذا من المصنف تأييد للمدعي بلزوم إشكالين بشيعين على إسقاط الدليل عن النافي: أولهما: يلزم من الإسقاط المذكور أن لا يجب الدليل على نافي حدوث العالم ونافي الصانع ونافي النبوات ونافي تحريم الزنا والخمر والميتة ونكاح المحارم وهو محال.

والثاني: أن الدليل إذا سقط عن هؤلاء لم يعز أن يعبر المثبت عن مقصود إثباته بالنفي هرباً من الدليل، فيقول بدل قوله محدث أنه ليس بقديم، وبدل قوله قادر أنه ليس بعاجز وما يجري مجراه، وحينئذ يسقط الدليل عن كل من المتناظرين، وإذا سقط الدليل عنهما ضاع الحق فلم يعلم في أي طرف هو، إذ لا يظهر الحق إلا بدليله وحينئذ تعم الجهالة ويقع الخط في الأحكام.

(٢) قوله: «وقولهم أن المدعى عليه الدين... إلخ» هذا هو الدليل الأول للنافين، قالوا: أن من ادعى عليه بدين فأنكره هو نافي، وأنتم تقولون لا يطالب بدليل على نفيه فقد اتفقتم معنا في شق وأنكرتم آخر، والجواب: أنا لا نسلم ما زعمتم لأننا لم نكلفه الدليل ليس لكونه نافياً ولا لدلالة العقل على سقوط الدليل عن النافي، بل ذلك بحكم الشرع لقوله ﷺ: «البينة على المدعي واليمين على من أنكر».

ولا يجوز أن يقاس عليه غيره لأن الشرع إنما قضى به للضرورة إذ لا سبيل إلى إقامة دليل على النفي، فإن ذلك إنما يعرف بأن يلزمه عدد التواتر من أول وجوده إلى وقت الدعوى فيعلم انتفاء سبب اللزوم قولاً وفعلاً بمراقبة اللحظات، فكيف يكلف إقامة البرهان على ما يستحيل إقامة البرهان عليه؟ بل المدعي أيضاً لا دليل عليه لأن قول الشاهدين لا يحصل المعرفة بل الظن بجزيان سبب اللزوم من إتلاف أو دين وذلك في الماضي، أما في الحال فلا يعلم الشاهد شغل الذمة فإنه يجوز براءتها بأداء أو إبراء، ولا سبيل للمخلق إلى معرفة الذمة وبراءتها إلا بقول الله تعالى وقول الرسول المعصوم. ولا ينبغي أن يظن أن على المدعي أيضاً دليلاً فإن قول =

أجوبة: أحدها المنع فإن اليمين دليل لكنها قصرت عن الشهادة فشرعت عند عدمها، واختصت بالمنكر لرجحان جانبه باليد التي هي دليل الملك، واحتمال الكذب فيها لا يمنع كونها دليلاً لاحتمال الكذب في الشهادة. الثاني إنما لم تحتج إلى دليل لوجود اليد التي هي دليل الملك إذ الظاهر أن ما في يد الإنسان ملكه. الثالث إنما لم يجب عليه الدليل لعجزه عنه إذ لا سبيل إلى إقامة دليل على النفي، فإن ذلك إنما يعرف بأن يلزم الشاهد من أول وجوده إلى وقت الدعوى فيعلم انتفاء سبب اللزوم قولاً وفعلاً بمراقبته للخطاب وهو محال، وشغل الذمة أيضاً لا سبيل إلى معرفته فإن الشاهد لا يحصل إلا الظن بجريان سبب اللزوم من إتلاف أو غيره وذلك في الماضي، أما في الحال فإنه يجوز براءتها بأداء أو إبراء فاكتمى بالشهادة على سبب اللزوم واكتفى ههنا باليمين لقول النبي ﷺ: «البينة على المدعي واليمين على من أنكر». أما في مسألتنا فيمكن إقامة الدليل إن كان النزاع في الشرعيات، فقد يصادق الدليل عليه من الإجماع كنفى وجوب صلاة الضحى وصوم شوال أو بنص كقوله: «لا زكاة في الحلي ولا زكاة في المعلوفة»، أو بمفهوم أو بقياس كقياس الخضراوات على الرمان في نفي وجوب الزكاة، وإن عدم الأدلة فيتمسك باستصحاب النفي الأصلي الثابت بدليل العقل.

وأما العقليات فيمكن نفيها فإن إثباتها يفضي إلى محال^(١)، وما أفضى إلى المحال محال، ويمكن الدليل عليه بدليل التلازم^(٢)، فإن انتفاء أحد

= الشاهد إنما صار دليلاً بحكم الشرع، فإن جاز ذلك فيمين المدعى عليه أيضاً لازم فليكن ذلك دليلاً.

(١) قوله: «فإن إثباتها يفضي إلى محال» مثاله أن يقال: العالم ليس بقديم لأنه لو كان قديماً للزم تأثير إرادة الصانع وقدرته فيه، لكن تأثير القدرة والإرادة في القديم محال لأنه يصير بذلك أثراً، وكل أثر محدث، فيلزم أن ينقلب القديم محدثاً وهو محال، فهذا المحال قد لزم من إثبات قدم العالم فيكون محالاً، وإذا استحال القدم تعين الحدوث إذ لا واسطة بينهما.

(٢) قوله: «ويمكن الدليل عليه بدليل التلازم» مثال ذلك الدليل قوله تعالى: «لو كان =

المتلازمين دليل على انتفاء الآخر كقوله تعالى : ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ فانتفاء الفساد دليل على انتفاء إله ثان .

= فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ لكنهما ما فسدتا فلزم أن لا إله فيهما إلا الله، لأن انتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم، وفساد السموات والأرض لازم لوجود إلهين فأكثر، فانتفاء الفساد فيهما يدل على انتفاء آلهة غير الله تعالى فيهما.

هذا بيان أصول مختلف فيها
وهي أربعة^(١)

الأول: شرع من قبلنا^(٢) إذا لم يصرح شرعنا بنسخه هل هو شرع لنا؟ وهل كان النبي ﷺ متعبداً بعد البعثة باتباع شريعة من قبله؟ فيه روايتان: إحداهما أنه شرع لنا، اختارها التميمي وهو قول الحنفية، والثانية ليس بشرع لنا وعن الشافعية كالمذهبيين.

وجه أنه ليس بشرع لنا سبعة أدلة؛ الأول قوله تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرْعَةً وَمِنْهَا جُأً﴾، فدل على أن كل نبي اختص بشريعة لم يشاركه فيها غيره.

الثاني: قوله عليه السلام: «بعثت إلى الأحمر والأسود وكل نبي بعث إلى قومه»، فدل على أن كل نبي يختص شرعه قومه. ومشاركتنا لهم تمنع الاختصاص.

الثالث: أن النبي ﷺ رأى يوماً بيد عمر قطعة من التوراة فغضب فقال: «ما هذا؟ ألم آت بها بيضاء نقية؟ لو أدركني موسى حياً ما وسعه إلا اتباعي».

الرابع: أن النبي ﷺ لما بعث معاذاً إلى اليمن قال بم تحكم؟ فذكر

(١) لما فرغ من الأصول المتفق عليها وهي الكتاب والسنة والإجماع واستصحاب الحال أخذ في الكلام على الأصول المختلف فيها وهي أربعة أيضاً فذكر واحداً بعد واحد.

(٢) قوله: «من قبلنا» أي: من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام.

الكتاب والسنة والاجتهاد ولم يذكر شرع من قبلنا وصوبه النبي ﷺ، ولو كانت من مدارك الأحكام لم يجز العدول إلى الاجتهاد إلا بعد العجز عنها. فإن قيل: اندرجت التوراة والإنجيل تحت الكتاب فإنه اسم جنس يعم كل كتاب. قلنا: إطلاق اسم الكتاب لا يفهم منه المسلمون غير القرآن، كيف ولم يعهد من معاذ تعلم شيء من هذه الكتب ولا الرجوع إليها؟

الخامس لو كان النبي ﷺ متعبداً بها للزمه مراجعتها والبحث عنها، ولكان لا ينتظر الوحي ولا يتوقف في الظهار والموارث ونحوها، ولم يعهد منه ذلك إلا في آية الرجم ليبين أنه ليس بمخالف لدينهم.

السادس أنه لو كان مدركاً لكان تعلمها وحفظها ونقلها فرض كفاية، ولوجب على الصحابة مراجعتها في تعرف الأحكام ولم يفعلوا.

السابع إطباق الأمة على أن هذه الشريعة شريعة رسول الله ﷺ بجملتها ولو تعبد بشرع غيره كان مخبراً لا شارعاً.

ووجه الرواية الأخرى خمس آيات وثلاثة أحاديث؛ أما الآيات فقوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَتْهُمْ أَقْتَدَةٌ﴾^(١) وقوله: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا﴾ وقوله ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ﴾، وقوله ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا﴾ وقوله: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾. فإن قيل أما الآيات الثلاث فالمراد بها التوحيد بدليل أنه أمره باتباع هدى جميعهم وما وصى به جملتهم وشرائعهم مختلفة وناسخة ومنسوخة فيدل على أنه أراد الهدى المشترك، والملة عبارة عن أصل الدين بدليل قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَرْعِبْ عَن مِّلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ﴾، ولا يجوز تسفيه الأنبياء الذين خالفوا شريعة إبراهيم عليه السلام، والهدى والنور أصل الدين

(١) قوله: ﴿فبهدهم اقتده﴾ يعني: أنبياء بني إسرائيل. قالوا: أمره له بالاعتداء بهم يقتضي أن شرعهم شرع له قطعاً.

والتوحيد. قلنا: الشريعة من جملة الهدى فتدخل في عموم قوله تعالى: ﴿فِيهِدْنَاهُمْ سَبِيلًا﴾ وهي من جملة ما أوصى الله به الأنبياء عليهم السلام. قولهم في شرائعهم الناسخ والمنسوخ. قلنا: إنما يقع الناسخ دون المنسوخ كما في الشريعة الواحدة.

وأما الأحاديث فمنها أنه قضى في السن بالقصاص وقال «كتاب الله القصاص» وليس في القرآن قصاص في السن إلا في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَلْمِزُونَ الْمُطَّوِّعِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فِي صُنْعِهِمْ وَإِنَّ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَمُوسَى وَهَارُونَ كَانُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَمَا يُطِيعُونَ أَمْرًا إِلَّا إِذْ يُؤْتِيهِمْ مِنْهُ آيَاتًا فَتَلَا يُخْلَعُونَ﴾. الثاني مراجعته التوراة في رجم الزانين. الثالث قوله: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها» ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾ وهذا خطاب لموسى عليه السلام.

وقد أجيب عن الأول بأنه دخل في عموم قوله تعالى: ﴿فَمَنْ أَعَدَّى عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعَدَّى عَلَيْكُمْ﴾. وعن الثاني بأنه راجع التوراة لبيان كذبهم وأنه ليس بمخالف لشريعتهم. ومن المعنى أن شرع الله تعالى الحكم في حق أمة يدل على تعلق المصلحة به فإنه حكيم لا تخلو حكمته عن مصلحة، ويدل على اعتبار الشرع له فلا يجوز العدول عنه حتى يدل على نسخه دليل كما في الشريعة الواحدة. وأما قوله تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَا﴾، فإن المشاركة في بعض الشريعة لا تمنع نسبتها بكمالها إلى المبعوث بها نظراً إلى الأكثر. وبقيّة الأدلة تندفع بكون الشريعة الأولى لم تثبت بطريق موثوق به، بل قد أخبر الله تعالى بتحريف أهلها وتبديلهم، فلذلك أنكر النبي ﷺ على عمر كتاب التوراة، وصوب معاذاً في إعراضه عن كتبهم ولم يلزمه ولا الصحابة الرجوع إليها ولا البحث عنها، وإنما الواجب الرجوع إلى ما ثبت منها بشرعنا كآية القصاص والرجم ونحوهما، وهو مما تضمنه الكتاب والسنة فيكون منهما فلا يجوز العدول إلى الاجتهاد مع وجوده.

الأصل الثاني

من المختلف فيه قول الصحابي إذا لم يظهر له مخالف

فروي^(١) أنه حجة يقدم على القياس ويخص به العموم، وهو قول مالك والشافعي في القديم وبعض الحنفية. وروي ما يدل على أنه ليس بحجة، وبه قال عامة المتكلمين والشافعي في الجديد واختاره أبو الخطاب، لأن الصحابي يجوز عليه الغلط والخطأ والسهو ولم تثبت عصمته، وكيف تجوز عصمة من يجوز عليهم الاختلاف؟ وقد جوز الصحابة مخالفتهم فلم ينكر أبو بكر وعمر على من خالفهما. فانتفاء الدليل على العصمة ووقوع الخلاف بينهم وتجوزهم مخالفتهم ثلاثة أدلة^(٢)، وقال قوم الحجة قول الخلفاء الراشدين لقوله عليه السلام: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين» وذهب آخرون إلى أن الحجة قول أبي بكر وعمر رضي الله عنهما لقوله عليه السلام: «اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر».

ووجه الرواية الأولى قوله عليه السلام: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»^(٣). فإن قيل هذا خطاب لعوام عصره بدليل أن الصحابي

(١) قوله: «فروي» أي: عن الإمام أحمد، وثم قول ثالث لم يذكره المصنف وهو: أن قوماً قالوا: إن خالف قول الصحابي القياس فهو حجة، وإن لم يخالفه فليس بحجة، وعللوا ذلك بقولهم: لأنه إذا خالف القياس دل على أنه توقيف من صاحب الشرع فيكون حجة لا لذاته بل لدلالته على الحجة، وإذا لم يخالفه احتمل أنه عن اجتهاد فيكون كاجتهاد غير الصحابي. قال ابن برهان في (الوجيز): وهذا هو الحق المبين. قال: ومسائل الإمامين أبي حنيفة والشافعي تدل عليه. انتهى.

(٢) قوله: «ثلاثة أدلة» أشار بهذا إلى ما ذكره من الأدلة: أولها: قوله انتفاء الدليل عن العصمة، وثانيها: قوله ووقوع الخلاف بينهم، وثالثها: قوله وتجوزهم مخالفتهم.

(٣) قوله: «وجه الرواية الأولى... إلخ» قد أطلال البدر الزركشي في كتابه (تخریج =

غير داخل فيه^(١). قلنا: اللفظ عام لكن خرج منه الصحابي بقريته أنهم الذين أمر بتقليدهم وجعل الأمر لغيرهم.

= أحاديث المنهاج والمختصر الكلام على حديث «أصحابي كالنجوم»، وبين أنه روي من طرق متعددة جميعها مطعون فيها، ثم قال: روي من طرق كثيرة ولا يصح، قال: وقال ابن حزم في رسالته الكبرى في إبطال القياس هو خبر موضوع كذب باطل. وقال البزار: هذا الحديث لا يصح. وقال البيهقي: هذا الحديث مشهور المتن وأسانيده ضعيفة ولم يثبت في هذا إسناد. انتهى كلام الزركشي، والبناء على ما ليس بصحيح غير صحيح.

(١) قوله: «فإن قيل هذا خطاب... إلخ» بيانه: مع قطع النظر عن صحة الحديث إن الغزالي في المستصفى سرد الأقوال في هذه المسألة ثم قال: والكل باطل عندنا، ثم قال: وللمخالف خمس شبه فذكر منها الشبهة الأولى فقال: قولهم وإن لم تثبت عصمتهم فإذا تعبدنا باتباعهم لزم الاتباع كما أن الراوي الواحد لم تثبت عصمته لكن لزم اتباعه للتعبد به، وقد قال ﷺ: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم» والجواب: أن هذا خطاب مع عوام أهل عصره ﷺ بتعريف درجة الفتوى لأصحابه حتى يلزم أتباعهم، وهو تخيير لهم في الاقتداء بمن شاؤوا منهم، بدليل أن الصحابي غير داخل فيه إذ له أن يخالف صحابياً آخر، فكما خرج الصحابة بدليل فكذلك خرج العلماء بدليل، وكيف وهذا لا يدل على وجوب الاتباع بل على الاهتداء إذا اتبع؟

فلعله يدل على مذهب من يجوز للعالم تقليد العالم، أو من يخيّر العامي في تقليد الأئمة من غير تعيين الأفضل. وبيان جواب المصنف عنه أن الحديث يقتضي عموم الاقتداء بكل صحابي، لكن الصحابي خص من هذا العموم بدليل فبقي العموم متناولاً لغيره من مجتهدي التابعين فمن بعدهم.

والدليل الذي خص به الصحابي من عموم الحديث المذكور أما الإجماع أو قرينه كونه مأموراً بالاقتداء به فلا يكون مقتدياً بغيره لثلا يكون المتبوع تابعاً، ولأن الصحابين إذا كانا مقلدين فحكمهما التقليد، أو أحدهما مقلداً فحكمه كذلك، وإن كانا مجتهدين لم يكن أحدهما بأولى بأن يقلد من العكس فيستقل كل منهما باجتهاده ولا يكون قول صاحبه حجة عليه وهو المطلوب. قلت: إنما يتم هذا على تقدير صحة الحديث وحيث أنه لم يصح سقط السؤال والجواب. فالوجه الآخر المذكور في كلام المصنف أولى من هذا وأدل على المقصود.

ومن وجه آخر وهو أن الصحابة أقرب إلى الصواب وأبعد من الخطأ لأنهم حضروا التنزيل وسمعوا كلام الرسول منه فهم أعلم بالتأويل وأعرف بالمقاصد فيكون قولهم أولى^(١) كالعلماء مع العامة، وما ذكره من عدم العصمة فلا يلزم فإن المجتهد غير معصوم ويلزم العامي تقليده. وقول من خص الأئمة بالاحتجاج بقولهم لا يصح^(٢) لما ذكرنا من عموم الدليل في غيرهم، وتخصيصهم بالأمر بالاقتداء بهم يحتمل أنه أراد الاقتداء بهم في سيرتهم وعدلهم، ويحتمل أنه ذكرهم لكونهم من جملة من يجب الاقتداء بهم.

فصل

وإذا اختلفت الصحابة على قولين لم يجوز للمجتهد الأخذ بقول بعضهم من غير دليل، خلافاً لبعض الحنفية وبعض المتكلمين أنه يجوز ذلك ما لم ينكر على القائل قول، لأن اختلافهم إجماع على تسويغ الخلاف والأخذ بكل واحد من القولين، ولهذا رجع عمر إلى قول معاذ في ترك رجم المرأة، وهذا فاسد فإن قول الصحابة لا يزيد^(٣) على الكتاب والسنة ولو تعارض دليلان من كتاب أو سنة لم يجوز الأخذ بواحد منهما بدون الترجيح، ولأننا نعلم أن أحد القولين صواب والآخر خطأ ولا نعلم ذلك إلا بالدليل، وإنما يدل اختلافهم على تسويغ الاجتهاد في كلا القولين أما على الأخذ به فكلا، وأما رجوع عمر إلى معاذ^(٤) فلأنه بان له الحق بدليله فرجع إليه^(٥).

(١) قوله: «فيكون قولهم أولى» أي: فيخص به العام ويترك لأجله القياس.

(٢) قوله: «وقول من خص الأئمة... إلخ» راجع إلى قوله: «وقال قوم» وإلى قوله: «وذهب آخرون».

(٣) قوله: «لا يزيد» يعني في القوة.

(٤) قوله: «وأما رجوع عمر... إلخ» ذلك أن عمر رضي الله عنه أراد أن يرمج امرأة حاملاً لأجل الزنا فقال له معاذ بن جبل: إن كان لك سبيل عليها فليس لك سبيل على ما في بطنها، فرجع عمر إلى قوله وأخر رجمها حتى وضعت.

(٥) قوله: «فلأنه بان له الحق... إلخ» أي: ولم يكن رجوعه تقليداً وتشهياً.

الثالث

الاستحسان

ولا بد أولاً من فهمه^(١) وله ثلاثة معان:

أحدها أن المراد به العدول بحكم المسألة عن نظائرها للدليل خاص من كتاب أو سنة^(٢) قال القاضي يعقوب^(٣): القول بالاستحسان مذهب

(١) قوله: «ولا بد أولاً من فهمه» أي: ليتحرر محل النزاع فيه، والمذكور هنا إنما هو معناه في الاصطلاح وأما معناه لغة فهو اعتقاد الشيء حسناً.

(٢) قوله: «أحدها أن المراد به العدول بحكم المسألة عن نظائرها للدليل خاص من كتاب أو سنة» لخص الطوفي في مختصره هذا التعريف فقال: وأجود ما قيل فيه أنه العدول بحكم المسألة عن نظائرها للدليل شرعي خاص وهو مذهب أحمد. ثم قال في شرحه: قلت مثاله قول أبي الخطاب في مسألة العينة وإذا اشترى ما باع بأقل مما باع قبل نقد الثمن الأول لم يجز استحساناً وجاز قياساً، فالحكم في هذه المسألة ونظائرها من الربويات الجواز وهو القياس، لكن عدل عن نظائرها بطريق الاستحسان فمنعت. وحاصل هذا يرجع إلى تخصيص الدليل بدليل أقوى منه في نظر المجتهد. قال ابن المعمار البغدادي من أصحابنا: مثال الاستحسان ما قاله أحمد رضي الله عنه أن يتيمم لكل صلاة استحساناً، والقياس أنه بمنزلة الماء حتى يحدث، وقال: يجوز شراء أرض السواد ولا يجوز بيعها، قيل له: فكيف يشتري ممن لا يملك البيع؟ فقال: القياس هكذا وإنما هو استحسان، ولذلك يمنع من بيع المصحف ويؤمر بشرائه استحساناً.

(٣) قوله: «قال القاضي يعقوب» هو يعقوب العكبري قاضي باب الأزج من أصحاب القاضي أبي يعلى. قال أبو الوفاء بن عقيل: كان أعرف قضاة الوقت بأحكام القضاء والشروط، ولم يكن قاض مثله في الهيئة، وله المقامات المشهورة في الديوان، وكان يشبه بعمر بن العاص وبالمغيرة بن شعبة في الدهاء وقوة الرأي. وقال ابن السمعاني: كانت له يد قوية في القرآن والحديث والفقه والمحاضرة، وقرأ عليه عامة الحنابلة ببغداد وانتفعوا به انتهى. وله تصانيف في المذهب منها التعليقة في الفقه وهي ملخصة من تعليقة شيخه القاضي أبي يعلى، توفي سنة ست - وقيل ثمان - وأربعمائة عن نحو سبع وسبعين سنة.

أحمد رحمه الله وهو أن تترك حكماً إلى حكم هو أولى منه، وهذا مما لا ينكر وإن اختلف في تسميته فلا فائدة في الاختلاف في الاصطلاحات مع الاتفاق في المعنى .

الثاني: أنه ما يستحسنه المجتهد بعقله⁽¹⁾، حكى عن أبي حنيفة أنه

(1) قوله: «الثاني أنه ما يستحسنه المجتهد بعقله... إلخ» استصعب الكرخي وبعض أصحاب أبي حنيفة إثبات هذا المدعي وعجزوا عن نصرته فمالوا إلى التأويل، فقال الكرخي: ليس الاستحسان عبارة عن قول بغير دليل بل هو بدليل، وهو أجناس منها: العدول بحكم المسألة عن نظائرها بدليل خاص من القرآن مثل قوله: ما لي صدقة، أو لله علي أن أتصدق بمالي، فالقياس لزوم التصديق بكل ما يسمى مالاً، لكن استحسان أبو حنيفة التخصيص بمال الزكاة لقوله تعالى: ﴿خذ من أموالهم صدقة﴾ ولم يرد إلا مال الزكاة، ومنها أن يعدل بها عن نظائرها بدليل السنة، كالفرق في سبق الحدث والبناء على الصلاة بين سبق والتعمد على خلاف قياس الأحداث، وهذا مما لا ينكر وإنما يرجع الاستحسان إلى اللفظ وتخصيص هذا النوع من الدليل بتسميته استحساناً من بين سائر الأدلة، وهذا الذي ذكره الكرخي كفاه به مؤنة الرد بل هو رجوع عن القول ورد بذاته .

وقال في (مسلم الثبوت): ليس الاستحسان عندنا إلا دليلاً معارضاً لقياس . وقال: وقول فخر الإسلام سميما ما ضعف أثره قياساً وما قوي أثره استحساناً إما مؤول أو إصلاح منه فقط، وحاصل الأمر أن الحنفية ارتبكوا في تأويل ما ذهب إليه الإمام واضطربت فيه آراؤهم حتى أرجعوه إلى المعنى المذكور أولاً في هذا الكتاب .

ولسعد الدين عمر بن مسعود التفتازاني في حاشيته على شرح العضد لمختصر ابن الحاجب كلام حسن قال: اعلم أن الذي استقر عليه رأي المتأخرين هو أن الاستحسان عبارة عن دليل يقابل القياس الجلي الذي تسبق إليه الأفهام، وهو حجة لأن ثبوته بالدلائل التي هي حجة إجماعاً، لأنه إما بالأثر كالسلم والإجارة ويقاء الصوم في النسيان، وإما بالإجماع كالاتصناع، وإما بالضرورة كطهارة الحياض والأبار، وإما القياس الخفي وأمثله كثيرة .

والمراد بالاستحسان في الغالب قياس خفي يقابل قياساً جلياً، وأنت خير بانه على هذه التفاسير يعني المذكورة في كلام ابن الحاجب ليس دليلاً خارجاً عما ذكر من الأدلة، انتهى .

قال: هو حجة تمسكاً بقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾ و ﴿وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ ويقول النبي ﷺ: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن»، ولأن المسلمين استحسنا دخول الحمام من غير تقدير أجرة وكذلك نظائره، إذ التقدير في مثله قبيح فاستحسنوا تركه. ولنا على إفساده مسلكان: الأول أن هذا لا يعرف من ضرورة العقل ونظره ولم يرد من سمع متواتر ولا نقل آحاد^(١)، ومهما انتفى الدليل وجب النفي. الثاني إنا نعلم بإجماع الأمة قبلهم على أن العالم ليس له الحكم بمجرد هواه وشهوته من غير نظر في الأدلة، والاستحسان من غير نظر حكم بالهوى المجرد فهو كاستحسان العامي، وأي فرق بين العامي والعالم في غير معرفة الأدلة الشرعية وتمييز صحيحها عن فاسدها، ولعل مستند استحسانه وهم^(٢) وخيال إذا عرض على الأدلة لم يحصل منه طائل. روي عن الشافعي رحمه الله أنه قال: من استحسّن فقد شرع. ولما

= وخلاصته: أنه يعرض للمجتهد دليلان فيستحسن أحدهما على الآخر، ومن ثم صرح صدر الشريعة في التوضيح بقوله: واعلم أنا إذا ذكرنا القياس نريد به القياس الجلي، وإذا ذكرنا الاستحسان نريد به القياس الخفي فلا تنس هذا الاصطلاح.

(١) قوله: «الأول إن هذا لا يعرف... إلخ» بيانه: أن ما ذكره من تعريف الاستحسان إما أن يكون عقلياً أو سمعياً أو معلوماً من جهة العقل أو السمع وكلاهما باطل، فما ذكره من تعريف الاستحسان باطل. أما بطلان كونه عقلياً أو سمعياً فلأنه لو كان عقلياً لكان إما ضرورياً أو نظرياً، لكنه ليس ضرورياً لأن الضروريات مشتركة بين العقلاء ولا اشتراك فيما ذكره، وليس نظرياً لأن النظر فيه ليس قاطعاً وإلا لكان مشتركاً، ولا مظنوناً إذ لا دليل عليه في النظر، ولو كان سمعياً لكان إما متواتراً وهو مفقود أو آحاداً وهو مفقود أيضاً كالتواتر، وإن سلمنا أن فيه دليلاً سمعياً آحاداً لكن الأحاد لا تفيد في هذا الباب لأنها إنما تفيد ظناً ما، والاستحسان أصل قوي فلا يثبت بشمل ذلك، وما ليس عليه دليل عقلي ولا سمعي يكون باطلاً.

(٢) قوله: «وهم» وهم في الشيء من باب وعد إذا ذهب وهمه إليه وهو يريد غيره.

بعث معاذ إلى اليمن لم يقل إني استحسنت بل ذكر الكتاب والسنة والاجتهاد فقط. وأما اتباع أحسن ما أنزل إلينا من ربنا فواجب^(١)، فليبينوا أن هذا مما أنزل إلينا فضلاً عن أن يكون من أحسنه. والخبر^(٢) دليل على أن الإجماع حجة ولا خلف فيه، ثم يلزمهم استحسان العوام والصبيان فإن فرقوا بأنهم ليسوا أهلاً للنظر قلنا: إذا كان لا ينظر في الأدلة فأبي فائدة في أهل النظر، وما استشهدوا به من المسائل لعل مستند ذلك جريانه في عصر النبي ﷺ وتقريره عليه مع معرفته بل لأجل المشقة في تقدير الماء المصبوب في الحمام ومدة المقام والمشقة بسبب الرخصة. ويحتمل أن يقال دخول الحمام مستباح بالقرينة، والماء متلف بشرط العرض بقرينة حال الحمامي، ثم ما يبذله له إن ارتضى الحمامي واكتفى به عوضاً وإلا طالبه بالمزيد إن شاء فهذا أمر مقاس والقياس حجة. الثالث قولهم المراد به دليل ينقذح في نفس المجتهد لا يقدر على التعبير عنه وهذا هو بين، فإن ما لا يعبر عنه لا يدري أهو وهم أم تحقيق؟ فلا بد من إظهاره ليعتبر بأدلة الشريعة فلتصصحه أو تزيفه.

(١) قوله: «وأما اتباع أحسن ما أنزل إلينا» إنما يأمر باتباع ما قام دليل رجحانه شرعاً لا ما ذكره من استحسان العقل المجرد، يدل على ذلك ما في سياق الآيتين، أما الأولى فقوله تعالى: ﴿والذين اجتنبوا الطاغوت أن يعبدوها وأنابوا إلى الله لهم البشرى فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه﴾ الآية في سياق التوحيد واجتناب الشرك، وذلك مما لا بد له من دليل إذ لو كان التوحيد ضرورياً لما أشرك أحد، وأما الثانية فقوله تعالى: ﴿ولا تتبعوا من دونه أولياء﴾ والاستدلال واحد.

(٢) قوله: «والخبر» أي: «ما رآه المسلمون حسناً» فهو دليل الإجماع لا دليل الاستحسان، وإن سلم أن له دلالة على الاستحسان فالجواب عنه أن المراد ما قام دليل رجحانه شرعاً أي ما رآه المسلمون حسناً مع النظر والاستحسان وقيام دليل الرجحان شرعاً.

الاستصلاح^(١) أو المصلحة المرسله

الرابع من الأصول المختلف فيها الاستصلاح: هو اتباع المصلحة المرسله والمصلحة هي جلب المنفعة أو دفع المضرة^(٢)، وهي على ثلاثة أقسام: قسم شهد الشرع باعتبارها فهذا هو القياس، وهو اقتباس الحكم من معقول النص أو الإجماع^(٣).

القسم الثاني ما شهد ببطلانه كإيجاب الصوم بالوقاع^(٤) في رمضان على الملك إذ العتق سهل عليه فلا ينزجر والكفارة وضعت للزجر، فهذا لا

(١) استعمال من صلح يصلح وهو اتباع المصلحة المرسله، فإن الشرع أو المجتهد يطلب صلاح المكلفين باتباع المصلحة المذكورة ومراعاتها.

(٢) قوله: «والمصلحة هي جلب المنفعة... إلخ» لما ذكر أن الاستصلاح هو اتباع المصلحة المرسله احتيج إلى بيان حقيقة المصلحة وهي كما ذكر جلب المنفعة أو دفع المضرة لأن قوام الإنسان في دينه ودينه ومعاشه ومعاده بحصول الخير واندفاع الشر وإن شئت قلت بحصول الملائم واندفاع المنافي. مثاله: أن الإنسان لما كان يؤذيه غلبة الحر والبرد احتاج في الصيف إلى رقيق الثياب والتعرض للهواء البارد بالجلوس في أماكنه وتبريدها بالماء ونحو ذلك ليحصل له الروح الموافق ويندفع عنه البرد المنافي، وفي الشتاء على العكس من ذلك، والأمثلة كثيرة.

(٣) قوله: «وهو اقتباس الحكم... إلخ» ذلك كاستفادتنا تحريم شحم الخنزير من تحريم لحمه المنصوص عليه في الكتاب، واستفادتنا تحريم النبيذ المسكر من تحريم الخمر المنصوص عليه بالكتاب والسنة، مع أن النبيذ منصوص على تحريمه مع غيره بقوله عليه الصلاة والسلام: «كل مسكر خمر»، وكقولنا يجب الحد بوطء ذات المحرم بعقد النكاح قياساً على وطئها بالزنا وهو محل إجماع وأشبه ذلك.

(٤) قوله: «كإيجاب الصوم بالوقاع... إلخ» أشار به إلى ما حكاه الغزالي في (المستصفى) من أن بعض العلماء قال لبعض الملوك لما جامع في نهار رمضان: أن عليك صوم شهرين متتابعين فلما أنكر عليه حيث لم يأمره بإعتاق رقبة مع اتساع ماله قال: لو أمرته بذلك لسهل عليه واستحق إعتاق رقبة في جنب قضاء شهوته، فكانت المصلحة في إيجاب الصوم لينزجر به. فهذا قول باطل ومخالف لنص الكتاب بالمصلحة وفتح هذا الباب يؤدي إلى تغيير جميع حدود الشرائع ونصوصها بسبب تغير الأحوال. ثم إذا عرفت ذلك من صنيع العلماء لم تحصل الثقة للملوك بفتراهم وظنوا أن كل ما يفتون به تحريف من جهتهم بالرأي.

خلاف في بطلانه لمخالفته النص^(١) وفتح هذا يؤدي إلى تغيير حدود الشرع.

الثالث ما لم يشهد له^(٢) بإبطال ولا اعتبار معين وهذا على ثلاثة ضروب:

أحدها: ما يقع في مرتبة الحاجات^(٣) كتسليط الولي على تزويج الصغيرة، فذلك لا ضرورة إليه لكنه محتاج إليه لتحصيل الكفو خيفة من الفوات، واستقبالاً للصالح المنتظر في المآل.

الضرب الثاني ما يقع موقع التحسين والتزيين ورعاية حسن المناهج في العبادات والمعاملات، كاعتبار الولي في النكاح صيانة للمرأة عن مباشرة العقد لكونه مشعراً بتوقان نفسها إلى الرجال فلا يليق ذلك بالمرءة، ففوض ذلك إلى الولي حملاً للخلق على أحسن المناهج ولو أمكن تعليل ذلك بقصور رأي المرأة في انتقاد الأزواج وسرعة الاغترار بالظاهر لكان من الضرب الأول، ولكن لا يصح ذلك في سلب عبادتها. فهذا الضربان لا نعلم خلافاً في أنه لا يجوز التمسك بهما من غير أصل^(٤) فإنه لو جاز ذلك كان

(١) قوله: «لمخالفته النص» أي: الوارد في حديث الأعرابي المروي في الصحيحين وغيرهما.

(٢) قوله: «ما لم يشهد له» الضمير للشرع.

(٣) قوله: «في مرتبة الحاجات» هو ما تدعو إليه الحاجة ويقال له الحاجي.

(٤) قوله: «لا نعلم خلافاً... إلخ» أي: لا يجوز للمجتهد كلما لاح له مصلحة تحسينية أو حاجية أن يعتبرها ويرتب الأحكام عليها حتى يجد لاعتبارها شاهداً من جنسها ولو لم يعتبر للتمسك بهذه المصلحة وجود أصل يشهد لها للزم منه محذورات:

أحدها: أن ذلك يكون وضعاً للشرع بالرأي لأن حكم الشرع هو ما استفيد من دليل شرعي إجماع أو نص أو معقول نص، وهذه المصلحة لا تستند إلى شيء من ذلك فيكون رأياً مجرداً.

الثاني: لو جاز ذلك لاستوى العالم والعامي لأن كل أحد يعرف مصلحة نفسه =

وضعاً للشرع، بالرأي ولما احتجنا إلى بعثة الرسل، ولكن العامي يساوي العالم في ذلك فإن كل أحد يعرف مصلحة نفسه.

الضرب الثالث ما يقع في رتبة الضروريات^(١) وهو ما عرف من الشارع الالتفات إليها وهي خمسة: أن يحفظ عليهم دينهم وأنفسهم وعقلهم ونسبهم ومالهم. ومثاله قضاء الشرع بقتل الكافر المضل، وعقوبة المبتدع الداعي إلى البدع صيانة لدينهم، وقضاؤه بالقصاص إذ به حفظ النفوس وإيجابه حد الشرب إذ به حفظ العقول، وإيجابه حد الزنا حفظاً للنسل والأنساب، وإيجابه زجر السارق حفظاً للأموال.

وتفويت هذه الأصول الخمسة والزجر عنها يستحيل. فذهب مالك وبعض الشافعية إلى أن هذه المصلحة حجة لأننا قد علمنا أن ذلك من مقاصد الشرع، وكون هذه المعاني مقصودة عرف بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال وتفاريق الأمارات، فيسمى ذلك مصلحة مرسلة ولا نسميه قياساً لأن القياس يرجع إلى أصل معين. والصحيح أن ذلك ليس بحجة^(٢)، لأنه ما عرف. من الشارع المحافظة على الدماء بكل

= الواقعة موقع التحسين والحاجة، وإنما الفرق بين العامي ومعرفة أدلة الشرع واستخراج الأحكام منها.

والثالث: لو جاز ذلك لاستغني عن بعثة الرسول وصار الناس براهمة لنحو ذلك، فإنهم قالوا لا حاجة لنا إلى الرسل لأن العقل كاف لنا في التأديب ومعرفة الأحكام إذ ما حسنه العقل أتينا وما قبحه اجتنبناه وما لم يقض فيه بحسن ولا قبح فعلنا منه الضروري وتركنا الباقي احتياطاً. والتمسك بهذين الضربين من المصالح من غير شاهد لهما بالاعتبار يؤدي إلى مثل ذلك ونحوه فيكون باطلاً.

(١) قوله: «في رتبة الضروريات» أي: هو من ضروريات سياسة العالم وبقائه وانتظام أحواله. وقوله: «إليها» يرجع الضمير فيه إلى الضروريات.

(٢) قوله: «والصحيح أن ذلك ليس بحجة» أظهر الطوفي من أصحابنا التنكيت على هذا التصحيح قال: رأيت من وقفت على كلامه من أصحابنا - حتى الشيخ أبا محمد في كتبه - إذا استغرقوا في توجيه الأحكام يتمسكون بمناسبات مصلحة يكاد الشخص يجزم بأنها ليست مرادة للشارع والتمسك بها يشبه التمسك بحبال القمر.

ثم قال: والراجح المختار اعتبار المصلحة المرسلّة. وحكى القرافي أنها حجة عند مالك. قال ابن دقيق العيد: الذي لا شك فيه أن لمالك ترجيحاً على غيره من الفقهاء في هذا النوع، ويليّه أحمد بن حنبل ولا يكاد يخلو غيرهما من اعتباره في الجملة، ولكن لهذين ترجيح في الاستعمال لها على غيرها انتهى.

قال القرافي: هي عند التحقيق في جميع المذاهب لأنهم يقيسون ويفرقون بالمناسبات ولا يطلبون شاهداً بالاعتبار، ولا نعني بالمصلحة المرسلّة إلا ذلك انتهى. قلت: والمختار عندي اعتبار أصل المصالح المرسلّة، ولكن الاسترسال فيها وتحقيقها يحتاج إلى نظر سديد وتدقيق. وإني أرى غالب الأحكام في أيامنا التي نحن بها سالكة على ذلك الأصل ومتهيئة لقبوله سخطنا أم رضينا، والفتوى تتغير بتغير الزمان وذلك أن الله تعالى إما بعث الرسل عليهم الصلاة والسلام لتحصيل مصالح العباد وقد علمنا ذلك بالاستقراء، فمهما وجدنا مصلحة غلب على الظن أنها مطلوبة للشرع فنعتبرها لأن الظن مناط العمل، ومن ذلك ما يقوله فقهاء الحنابلة وغيرهم يرجع في القبض والإحراز وفي كل ما لم يرد من الشرع تحديد فيه إلى ما يتعارفه الناس بينهم.

وقد شرح العلامة الطوفي هذا المقام في شرح مختصر الروضة شرحاً أبدع فيه ونحن نقله وإن كان فيه طول ونحذف ما تضمنه من الاستطراد قال ذلك المحقق: اعلم أن هؤلاء الذين قسموا المصلحة إلى معتبرة وملغاة ومرسلّة ضرورية وغير ضرورية تعسفوا وتكلفوا، والطريق إلى معرفة حكم المصالح أعم من هذا وأقرب وذلك بأن نقول: قد ثبت مراعاة الشرع للمصلحة والمفسدة بالجملة إجماعاً.

وحيث نقول: الفعل إن تضمن مصلحة مجردة حصلناها، وإن تضمن مفسدة مجردة نفيناها، وإن تضمن مصلحة من وجه ومفسدة من وجه فإن استوى في نظرنا تحصيل المصلحة ودفع المفسدة توقفنا على المرجح أو خيرنا بينهما كما قيل فيمن لم يجد من السترة إلا ما يكفي أحد فرجيه فقط هل يستر الدبر لأنه مكشوفاً أفحش أو القبيل لاستقباله به القبلة أو يتخير لتعارض المصلحتين والمفسدتين؟ وإن لم يستو ذلك بل ترجح إما تحصيل المصلحة وإما دفع المفسدة فعلمنا لأن العمل بالراجح متعين شرعاً. وعلى هذه القاعدة يتخرج كل ما ذكره في تفضيلهم المصلحة.

أما المعتبرة شرعاً كالقياس فمصلحته ظاهرة مجردة أو راجحة، وأما الملغاة كمنع زراعة العنب والشركة في سكنى الدار فلأن المصلحة والمفسدة تعارضتا فيها لكن =

طريق، ولذلك لم يشرع المثلة وإن كانت أبلغ في الردع والزجر، ولم يشرع القتل في السرقة وشرب الخمر، فإذا أثبت حكماً لمصلحة من هذه المصالح لم يعلم إن الشرع حافظ على تلك المصلحة بإثبات ذلك الحكم كان وضعاً للشرع بالرأي وحكماً بالعقل المجرد، كما حكى أن مالكا قال:

=
مصلحتها ضعيفة ومفسدتها عظيمة فكان نفيها أرجح لما يلزم من منع النفي المحقق من زراعة العنب والإرتفاق المحقق بالشركة في السكنى لأجل مفسدة موهومة وهي اعتصار الخمر وحصول الزنا، ولو سلم أن هذه المفسدة مظنونة لكنها غير قاطعة والمصلحة التي تقابلها قاطعة فكان تحصيلها بالتزام المفسدة المظنونة أولى من العكس.

ثم قال: أما تعيين الصوم في كفارة رمضان على الموسر فليس ببعيد، إذا أدى إليه اجتهاد مجتهد، وليس ذلك من باب وضع الشرع بالرأي بل هو من باب الاجتهاد بحسب المصلحة أو من باب تخصيص العام المستفاد من ترك الاستفصال في حديث الأعرابي وهو عام ضعيف، فيخص بهذا الاجتهاد المصلحي المناسب، وتخصيص العموم طريق مسلوك وقد فرق الشرع بين الغني والفقير في غير موضع فليكن هذا من تلك المواضع.

وأما المصلحة الواقعة موقع التحسين أو الحاجة كمباشرة الولي عقد النكاح وتبسيطه على تزويج الصغيرة ونحو ذلك فهي مصلحة محضة لا تعارضها مفسدة فكان تحصيلها متعيناً.

وأما المصلحة الضرورية لحفظ الدين والعقل والنسب والعرض والمال فهي وإن عارضتها مفسدة وهي إتلاف المرتد والقاتل بالقتل، ويد السارق بالقطع، وإيلام الشارب والزاني والقاذف بالضرب، لكن نفي هذه المفسدة مرجوح بالنسبة إلى تحصيل تلك المصلحة فكان تحصيلها متعيناً، وكذلك بيع المسجد والفرس الحبيس إذا تعطلت منفعته المقصودة منه تضمن مصلحة وهي استخلاف منفعة الوقف المقصودة ببيعه ومفسدة وهي إسقاط حق الله تعالى من عينه بعد ثبوته فيها، فنحن رجحنا تحصيل المصلحة وغيرنا رجح نفي المفسدة، وعلى هذا تخرج الأحكام عند تعارض المصالح والمفاسد فيها أو عند تجردها ولا حاجة لنا إلى التصرف فيها بتقسيم وتنويع لا يتحقق ويوجب الخلاف والتفرق، فإن هذه الطريقة التي ذكرناه إذا تحققها العاقل لم يستطع إنكارها لاضطرار عقله إلى قبولها وبصير الخلاف وفاقاً إن شاء الله تعالى.

يجوز قتل الثلث من الخلق لاستصلاح الثلثين^(١)، ولا نعلم أن الشرع حافظ على مصلحتهم بهذا الطريق فلا يشرع مثله.

(١) قوله: «كما حكي أن مالكا... إلخ» أنكر أصحاب مالك ذلك النقل عنه وقال المحقق الطوفي: لم أجد هذا منقولاً فيما وقفت عليه من كتب المالكية، وسألت عنه بعض فضلائهم فقالوا: لا نعرفه، قلت: مع أنه إذا دعت إليه ضرورة متجه جداً، وقد حكاه عن مالك جمع من الفضلاء منهم الحواري والبزدوي في جدلها.

تمّ النصف الأول

من

روضة الناظر وجنة المناظر

للموفق بن قدامة

وشرحها نزهة خاطر العاطر

للشيخ عبدالقادر بدران

يليه النصف الثاني

وأوله

باب في تقاسيم الكلام والأسماء

فهرس
روضه الناظر وشرحها
الجزء الأول

الصفحة	الموضوع
٥	مقدمة النشر
٦	ترجمة الموفق بن قدامة
١١	خطبة الشارح
١٥	خطبة المؤلف وشرحها
١٨	أبواب الكتاب
٢١	معنى «الفقه»
٢٢	معنى «أصول الفقه»
٢٥	مقدمة منطقية
٢٨	الحدّ وأقسامه الثلاثة
٤١	في أن الحدّ لا يكتسب بالبرهان
٤٤	فصل في البرهان
٤٦	دلالة الألفاظ على المعنى
٥٢	النظر في المعاني
٥٤	تأليف مفردات المعاني
٥٧	البرهان مقدمتان يتولد منهما نتيجة
٦٥	مخالفة نظم القياس وأسبابها
٦٦	اليقين
٧٢	لزوم النتيجة من المقدمتين
٧٤	قياس الدلالة وقياس العلة

الصفحة	الموضوع
٧٥	الاستدلال بالاستقراء
٧٧	حقيقة الحكم وأقسامه
٧٩	أقسام الواجب
٨٤	انقسام الواجب بالإضافة إلى الوقت
٨٨	تأخير الواجب الموسع
٨٩	أقسام ما لا يتم الواجب إلا به
٩١	فرع من المسألة المتقدمة
٩٢	فرع ثان من فروع ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب
٩٣	المندوب وحدّه وبيانه
٩٧	المباح وحدّه وبيانه
٩٧	مسألة من مسائل المباح: ما كان منتفعاً به قبل ورود الشرع بحكمه ..
١٠٠	مسألة أخرى: هل المباح مأمور به أم لا
١٠٢	المكروه
١٠٣	الأمر المطلق لا يتناول المكروه
١٠٤	الجرام
١٠٩	أقسام النهي
١١٠	الأمر بالشيء نهى عن ضده من حيث المعنى
١١٢	التكليف
١١٥	الناسي والنائم غير مكلف
١١٧	المكروه يدخل تحت التكليف
١١٩	هل الكفار مخاطبون بفروع الإسلام؟
١٢٨	المقتضى بالتكليف فعل وكف
١٣٤	الكلام على الشرط
١٣٥	الصحة والفساد
١٣٩	القضاء والإعادة والأداء
١٤١	العزيمة والرخصة

١٤٥	أدلة الأحكام
١٤٧	الأصل الأول من الأدلة: كتاب الله
١٤٩	القراءات التي نقلت نقلاً غير متواتر
١٥٠	الحقيقة والمجاز في القرآن
١٥١	ليس في القرآن لفظ بغير العربية
١٥٢	المحكم والمتشابه في كتاب الله
١٥٧	النسخ
١٦٤	اختلاف الناس في النسخ
١٦٦	أنواع النسخ
١٦٨	نسخ الأمر قبل التمكن من الامثال
١٧٢	الزيادة على النص ليس بنسخ
١٧٧	نسخ جزء العبادة أو شرطها ليس بنسخ لجملتها
١٧٨	نسخ العبادة إلى غير بدل
١٨٠	النسخ بالأخف والأثقل
١٨٢	هل يثبت النسخ في حق من لم يبلغه؟
١٨٤	نسخ القرآن بالسنة المتواترة بمثلها والآحاد بالأحاد والسنة وبالقرآن
١٨٧	نسخ القرآن والمتواتر من السنة بأخبار الآحاد
١٨٩	الإجماع لا ينسخ ولا ينسخ به
١٩٠	ما ثبت بالقياس إن كان منصوصاً على علته ينسخ وينسخ به
١٩٢	التنبه ينسخ وينسخ به
١٩٣	ما يعرف به النسخ
١٩٦	الأصل الثاني من الأدلة: السنة النبوية
٢٠١	حد الخبر
٢٠٥	العلم الحاصل بالتواتر ضروري وصحيح

الموضوع	الصفحة
ما أفاد العلم في واقعة يفيدته في كل واقعة	٢٠٧
شروط التواتر	٢١٠
ليس من شرط التواتر أن يكون المخبرون مسلمين ولا عدولاً	٢١٢
لا يجوز على أهل التواتر كتمان ما يحتاج إلى نقله ومعرفته	٢١٤
أخبار الآحاد (وهي ما عدا المتواتر)	٢١٦
هل يجوز التعبد بخبر الواحد؟	٢١٩
العقل يقتضي وجوب قبول خبر الواحد، وأسباب ذلك	٢٢٠
التعبد بخبر الواحد سمعاً	٢٢٢
اشتراط الجبائي لقبول خبر الواحد أن يرويه إثنان ويرويه عن كل منهما	
إثنان . . الخ	٢٣٠
شروط الراوي المقبول روايته	٢٣٢
قبول خبر مجهول الحال	٢٣٦
لا يشترط في الرواية الذكورية ولا البصر . . الخ	٢٤١
التزكية والجرح	٢٤٣
التعديل	٢٤٥
عدالة الصحابة	٢٤٧
خبر المحدود في القذف	٢٥٠
مراتب الرواية وألفاظ الرواة	٢٥١
رواية السماع عن خط يثق به الراوي	٢٥٧
إذا شك في سماع حديث من شيخه لم يجز أن يرويه	٢٥٨
إذا أنكر الشيخ الحديث وقال: «لست أذكره» لم يقدح ذلك في الخبر	٢٥٨
انفراد الثقة في الحديث بزيادة	٢٦٠
جواز رواية الحديث بالمعنى للعالم	٢٦٢
مراسيل الصحابة	٢٦٦
مراسيل غير الصحابة	٢٦٧
قبول خبر الواحد فيما تعم به البلوى كرفع اليدين في الصلاة	٢٦٩

- ٢٧٠ قبول خبر الواحد في الحدود وما يسقط بالشبهات
- ٢٧٠ قبول خبر الواحد فيما يخالف القياس
- ٢٧٣ الأصل الثالث من الأدلة: الإجماع
- ٢٨٥ لا يشترط في أهل الإجماع أن يبلغوا عدد التواتر
- ٢٨٥ اعتبار علماء العصر من أهل الاجتهاد في الإجماع
- ٢٨٧ العالمون بما لا أثر له في معرفة الحكم الشرعي لا يعتبرون في الإجماع
- ٢٩٠ لا يعتد في الإجماع بقول كافر
- إذا بلغ التساعي رتبة الاجتهاد في عصر الصحابة اعتد بخلافه في الإجماع
- ٢٩١ الإجماع
- ٢٩٤ لا ينعقد الإجماع بقول الأكثرين من أهل العصر
- ٢٩٨ إجماع أهل المدينة ليس بحجة
- ٣٠٠ اتفاق الخلفاء الأربعة ليس بإجماع
- ٣٠٩ حكم إجماع التابعين على أحد قولين اختلفت الصحابة عليهما
- ٣١٠ إذا اختلفت الصحابة على قولين لم يجز إحداث قول ثالث
- ٣١٣ إذا قال بعض الصحابة قولاً فانتشر في بقية الصحابة فسكتوا
- ٣١٦ يجوز أن ينعقد الإجماع عن اجتهاد وقياس ويكون حجة
- ٣١٧ انقسام الإجماع إلى مقطوع ومظنون
- ٣١٨ الأخذ بأقل ما قيل ليس تمسكاً بالإجماع
- ٣٢٠ الأصل الرابع من الأدلة: استصحاب الحال ودليل العقل
- ٣٢٣ استصحاب حال الإجماع في محل الخلاف ليس بحجة
- ٣٢٥ النافي للحكم يلزمه الدليل
- ٣٣٠ بيان أصول مختلف فيها: وهي أربعة
- ٣٣٠ الأول: شرع من قبلنا هل هو شرع لنا إذا لم يصرح شرعنا بنسخه؟ ..
- ٣٣٣ الثاني: قول الصحابي إذا لم يظهر له مخالف

الموضوع	الصفحة
إذا اختلف الصحابة على قولين لم يجز للمجتهد الأخذ بأحدهما بلا دليل	٣٣٥
الثالث: الاستحسان	٣٣٦
الرابع: الاستصلاح أو المصلحة المرسلة	٣٤٠
الفهرس	٣٤٧